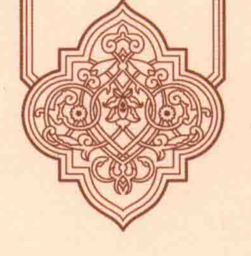


基督教文化译丛

游冠辉 孙毅 主编

Alan G. Padgett & Steve Wilkens

基督教与西方思想

哲学家、思想与思潮的历史

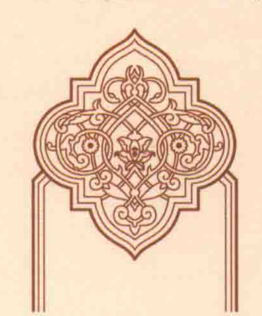
卷三

走向 20 世纪的后现代主义

Christianity and Western Thought, A History of Philosophers, Ideas & Movements, Volume 3: Journey to Postmodernity in the 20th Century

[美] 阿兰 · G. 帕杰特 史蒂夫 · 威尔肯斯 著 胡自信 译

上海人民出版社





20世纪不仅失去了对于理性和科学的信心，也失去了对于自我和整体社会的信心。两次世界大战之后，人们已没有理由相信启蒙的乐观主义。本书从弗雷德、胡塞尔、柏格森开始，勾勒出20世纪哲学沿着后现代主义发展的路线，并论述了后现代主义对于基督教思想的影响。

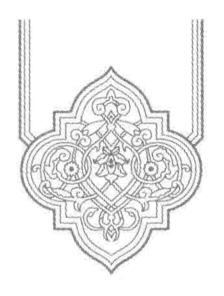
能在一卷书中阐明20世纪哲学和神学领域的主要人物与思潮，实在很了不起！能生动活泼地叙述分析哲学和大陆哲学各种流派的历史，这一点更不容易。然而，也许最为出色的是，作者对于不同人物与思潮的评价极为公正和平衡。因此，这部著作必定颇受欢迎。

——布鲁斯·E. 本森（Bruce E. Benson），惠顿学院哲学教授，哲学系主任

上架建议：宗教学



定价：178.00元(全三册)
易文网：www.ewen.co



基督教文化译丛

游冠辉 孙毅 主编

Alan G. Padgett & Steve Wilkens

基督教与西方思想

哲学家、思想与思潮的历史

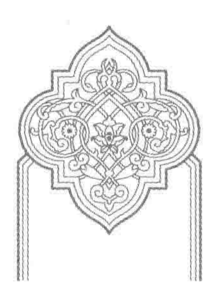
卷三

走向20世纪的后现代主义

Christianity and Western Thought,
A History of Philosophers, Ideas & Movements,
Volume 3: Journey to Postmodernity
in the 20th Century

[美]阿兰·G. 帕杰特　史蒂夫·威尔肯斯 著　胡自信 译

上海人民出版社



图书在版编目(CIP)数据

基督教与西方思想:哲学家、思想与思潮的历史.
卷3,走向20世纪的后现代主义/(美)阿兰·G.帕杰特
(Alan G.Padgett),(美)史蒂夫·威尔肯斯
(Steve Wilkens)著;胡自信译.—上海:上海人民
出版社,2017
(基督教文化译丛)
书名原文:Christianity & Western Thought
(Volume 3), A History of Philosophers, Idears &
Movements: Journey To Postmodernity in the 20th
Century
ISBN 978-7-208-14676-1

Ⅰ.①基… Ⅱ.①阿… ②史… ③胡… Ⅲ.①基督教
-关系-思想史-西方国家 Ⅳ.①B97

中国版本图书馆CIP数据核字(2017)第178679号

责任编辑 屠玮涓
封面设计 张志全工作室

·基督教文化译丛·
基督教与西方思想
——哲学家、思想与思潮的历史
科林·布朗
[美]阿兰·G.帕杰特 著
史蒂夫·威尔肯斯
查常平 刘平 胡自信 译
世纪出版集团
上海人民出版社出版
(200001 上海福建中路193号 www.ewen.co)
世纪出版集团发行中心发行 常熟市新骅印刷有限公司印刷
开本720×1000 1/16 印张70.5 插页6 字数1,113,000
2017年8月第1版 2017年8月第1次印刷
ISBN 978-7-208-14676-1/B·1286
定价178.00元
(全三册)

致　谢

如果没有许多人与机构提供指导与帮助，这套丛书不可能顺利面世。InterVarsity 出版社的罗德尼·克拉普（Rodney Clapp）同意，由我们来撰写科林·布朗（Colin Brown）已经开头的这套书，吉姆·胡佛（Jim Hoover）的耐心与认真负责，使该书得以顺利出版。史蒂夫要感谢阿族萨太平洋大学图书馆为其研究所提供的帮助，他还要感谢该大学两次授予其“优秀学者奖”，这些奖励为其研究和写作提供了宝贵的时间。此外，他还要感谢阿族萨太平洋大学的同事们，他们与他交流意见，为本书的写作献计献策。在写作该书的漫长岁月中，我们很感激我们的妻儿奉献出的爱。阿兰为此书所做的研究，始于 1996 年的一个暑期研讨会。这次会议是在加尔文学院举办的，由默罗阿德·韦斯特法尔（Merold Westphal）主持。他很感谢有这样一个好的开端，感谢参加该研讨会的学界名流，也感谢加尔文学院和皮尤慈善信托基金（Pew Charitable Trust）为他提供的这一良机。

本书的另一部分完成于路德神学院，那是人们开展研究和写作的理想场所。我的研究助理萨拉·达尔（Sarah Dahl）通读全稿，提出了一些有益的、有时还很风趣的评论和修改意见，他还为本书编写了索引。读过本书部分章节的学者，还包括我们的系务秘书维多利亚·史密斯（Victoria Smith）、我的朋友菲尔·罗尔尼克（Phil Rolnick），以及 InterVarsity 出版社聘请的两位匿名审稿人。我们感谢他们对该项目的支持。阿兰还要感谢路德神学院图书馆，那里的管理员业务精湛，为他找到一些鲜为人知的图书。一整年的学术休假对阿兰来说，乃巨大支持，为他写作此书提供了时间与条件。本书后一部分的很多内容，完成于他在圣母大学（the University of Notre Dame）工作期间，当时他任宗教哲学中心克罗森研究员（Crosson Fellow）。就读书、写作、讨论问题、探讨哲学而言，人们很难想象，还有比这里更好的地方。在圣母大学期间，一些朋友读过部分章节，或与我讨论过某些内容，我要对他们表示感谢，其中包括凯文·哈特（Kevin Hart）和尼

10

克·特拉卡基(Nick Trakakis)。我们非常感谢这些朋友和机构,在他们的帮助之下,本书得以顺利出版。如果读者发现此书存在其他问题,责任在我们。

我们还要感谢上帝,他赐予我们的恩典不胜枚举,无以言表,我们特别感谢他赐予我们四个好孩子,我们把这部著作献给他们。

献给我们的孩子们：

卢克和林德赛，佐伊和扎卡里

向他们致以最美好的祝愿

——两位深感自豪和欣慰的父亲

目　录

前　言

11

您面前的这本书，是《基督教与西方思想》系列丛书的最后一卷。和以往一样，我们旨在从基督教的立场，全面介绍西方思想。与前两卷不同，我们没有以神学为中心（因为时间或篇幅限制），但是作为基督徒学者，我们还是对 20 世纪的大哲学家满怀兴趣。这些人相信什么？其思想与基督教世界观有何关系？这些哲学对教会的使命、礼拜仪式和学术研究有何意义？一些学生、牧师和普通读者想客观地了解 20 世纪西方哲学引人入胜的发展历程，我们希望该书能够满足他们的需求。我们并不自命中立，相反，我们是作为耶稣基督的信徒，来审视 20 世纪的哲学。

19 世纪的西方文化经历了许多曲折变化，但是与我们这个时代的文化相比，这些变化不足为奇。现在，我们把 19 世纪看作一个相对稳定、社会进步的时代，很多人相信理性、科学与人类精神的必然胜利。机器时代与工业化使人们对未来充满希望。宏伟的思想体系表达了这种乐观主义。尼采、叔本华之类的哲学家，通常以悲观的态度看待人类，在那个时代，他们没有随波逐流。今天很多思想家把他们看作先知。

两大事件，即两次世界大战，彻底改变了西方文化的特征，既打破了那些思想体系，又粉碎了那种乐观主义。在漫长而残酷的战争中，新技术造成重大的伤亡与毁灭，这些因素深刻地影响了 20 世纪的西方文化。实际上，19 世纪与 20 世纪均开始于战争：相对稳定的 19 世纪欧洲，开始于拿破仑的失败与维也纳会议（1814—1815）上欧洲各国的重新划界。文化上，19 世纪保持稳定，人们相信理性与进步，直到第一次世界大战爆发。这场旨在“结束所有战争的战争”造成的冲突与苦难，引发了严重的文化危机，破碎了西方的骄傲自满，迎来 20 世纪的曙光。

12

不再相信科学、自我与社会

西方对两次世界大战及其带来的巨大变化，虽然提出一些连贯的概括性理论来回应，但是没有一种理论完全令人满意。20 世纪的文学、艺术、哲学与宗教对这个问题提供的答案，不胜枚举。许多回答不仅针对战争创伤、经济萧条、新殖民主义与革命运动，而且针对理性的危机。启蒙运动相信理性的力量，相信以理性和科学为基础的社会进步。然而，世界大战刻骨铭心地昭示人们，某种与生俱来的罪恶可能存在于技术最先进、制度最“合理”的社会。事实证明，理性、科学与技术也有阴暗面，从最好的角度看，它们在道德上是中立的：它们有助于减轻人类的痛苦，但是，如果落到坏人手中，它们能造成苦难和压迫。原子弹是新技术所具有的毁灭性杀伤力的最好例证。因此，科学与理性的道德模糊——有人称之为道德沦丧——导致文化危机。20 世纪的西方思想史就是回应这种危机的历史。

人们不再相信理性与科学，与此同时，20 世纪的人们不再相信人的自我（或意识）与整个社会。启蒙运动的自我观建立在人们对理性与道德的信任之上。人们认为，人类的意识（尤其是他们的推理能力与道德责任），让他们明显地高于动物与自然界：有理性的男人（后来也包括女人）能够团结起来，依照民主、合理的政治制度、技术与合理的道德行为，建立美好的社会。在洛克的政治哲学、黑格尔的唯心主义与约翰·斯图亚特·密尔的功利主义思想中，对人类的这种信心随处可见。

13

世界大战及其造成的破坏——具有讽刺意味的是，正是这些理性的、技术发达的社会，造成了这种局面——将西方对人性与社会的信心摧毁殆尽。它们瓦解了人们对意识与道德的信心。我们真的优于野兽？人类社会乃进步、和平与相互理解的场所？对此人们越发不确信。世界各国互相残杀的技能，不是越来越强了吗？像往常一样，艺术家先于哲学家和神学家，把握并表达了这种信仰的缺失。名诗《荒原》就是我们所说的这种危机的典型例证。这部由 T.S.艾略特创作于 1922 年的伟大诗篇，为 20 世纪的英语诗歌开辟了道路。在该诗第一部分“死者的葬礼”中，艾略特笔下的伦敦金融中心（城），反映了但丁在《神曲·地狱

篇》中最初看到的地狱之门：

不真实的城，
在冬日早晨棕色的雾气中，
人群流过伦敦桥，这么多，
我没有想到，死亡毁灭了这么多。
偶尔听到短促的叹息，
每个人都盯着自己眼前的那块地方。[1]

艾略特是一位在伦敦工作多年的专业人士，这些诗句把那里的工作、社会和那座“城”，描述为不真实的死亡之地。在更早的一首诗《序曲》中，艾略特思考了生活在这个社会的那些转瞬即逝、散乱零落的人类自我：

你在床上掀掉毛毯，
你仰面朝天，等待着；
你打个盹，看到夜幕正在降临
你的灵魂深处
有数以千计的肮脏意象，
在天花板上时隐时现。[2]

灵魂沦为一些闪着光的意象，肮脏不堪，这反映了现代城市那种严酷的、变化莫测的景象。艾略特并不是描述现代人焦虑心态的唯一诗人或艺术家。爱尔兰诗人 W.B.叶芝的诗歌《基督再临》(1921)，开篇就呈现出一幅令人不安的景象：

14

在向外扩张的旋体上旋转呀旋转，
猎鹰再也听不见主人的呼唤。
一切都四散了，再也保不住中心，
世界上到处弥漫着一片混乱，
血色迷糊的潮流奔腾汹涌，
到处把纯真的礼仪淹没其中；

优秀的人们信心尽失，

坏蛋们则充满了炽烈的狂热。[3]

猎鹰与主人失去任何联系——什么都不能控制鹰的飞翔。宇宙既没有中心，也没有秩序。万物土崩瓦解，混乱弥漫大地。20 世纪哲学史同样是在讨论西方文化对这种混乱状态的反应与思考。

20 世纪哲学史

谈论我们所在的这个世纪，总是有很多困难，即使它已成为历史。我们缺乏距离感和历史视角。时光流走了，人们才能反思过去，才能发现文化的核心要素，才能深入理解历史事件的来龙去脉。斗转星移，人们有了智慧，他们能够把真正重要的事件与让人感兴趣的事件区分开。我们没有忘记，千里之行，始于足下。我们必须尽可能地理解我们这个世纪，我们清楚地知道，将来的学者必将修正我们的浅薄认识。

我们的故事以欧洲中部讲德语的知识界为开端。为了应对康德、黑格尔与唯心主义哲学发起的挑战，一些思想家开始呼吁，必须把哲学建立在科学的基础上。在世纪之交的这些哲学家当中，戈特洛布·弗雷格(1848—1925)最为重要。他那些专业性很强的论著，都属于逻辑和数学领域。他在世时，这些研究很少被人认可，但是被他影响的那些人，却与我们的故事密切相关。

弗雷格是我们这个世纪进行"语言学转向"的第一个哲学家。换言之，他认为：(1)只有通过仔细分析人们用来表达命题的那些符号，哲学才能向前发展；(2)符号(或语词)的意义在于它在某个表达式(或句子)中的用法。弗雷格说，数学的基础不在于从内部考察心灵的状态，而在于从外部考察语言的符号系统。他影响了两位大哲学家，他们的著作创立了 20 世纪西方哲学的两大流派：分析哲学阵营的伯特兰·罗素和现象学阵营的埃德蒙特·胡塞尔。他们又影响了另外两位哲学家，后者才是我们讨论的重点。弗雷格和罗素都影响了路德维格·维特根斯坦，胡塞尔对马丁·海德格尔有重要影响。随着海德格尔和维特根斯坦的出现，我们来到现代哲学家当中，他们的著述可以说是 20 世纪最具影响力

的作品。他们所属的两个流派，代表着两大学派或思潮，学术界通常这样来划分西方哲学：分析哲学和大陆哲学。

20 世纪早期，剑桥大学的分析哲学家伯特兰·罗素与 G.E.莫尔拒绝接受英国哲学界当时流行的唯心主义。罗素最初研究的是数学与逻辑哲学，正是通过他，弗雷格的著作才享誉世界。罗素与莫尔一道开创了一种新的哲学方法，这种方法呼吁人们仔细分析哲学家用来表达思想的那些句子，以揭示他们思想的深层逻辑。弗雷格、罗素和（早期的）维特根斯坦都认为，模糊不清的语言使传统哲学犯了一些逻辑错误，提出一些伪命题。通过仔细、严密的逻辑分析，我们或许能够引导哲学走出日常语言的死胡同。

一个类似的学派出现在奥地利，人们称之为“维也纳学派”。A.J.艾耶尔的小册子《语言、真理与逻辑》（1936）闻名遐迩，它把德语世界的这些思想家的作品介绍到英语世界。这些被称为逻辑实证主义者的思想家还认为，只有对语言进行仔细的逻辑分析，哲学才能向前发展。此外，他们还主张，命题的意义仅仅在于其经验证实的方法。和休谟一样，在认识论上，他们是经验主义者，对形而上学的任何肯定性论断，都表示怀疑。

我们称剑桥大学和维也纳学派的哲学风格为分析哲学，在 20 世纪的大部分岁月，它一直是英语世界的主流哲学。传统形而上学几乎被彻底抛弃了，逻辑、数学哲学和科学哲学成为新时代的主要问题。一度颇具影响力的唯心主义被赶出历史舞台。20 世纪另一个重要的哲学思潮是大陆哲学，它起源于现象学。本书的其余章节将详细阐述它的概念、方法与思想。 16

20 世纪的大陆哲学似乎以胡塞尔的学生马丁·海德格尔为中心。和胡塞尔一样，海德格尔的早期著作也在考察意识，特别关注有意识的人的存在。在其主要著作《存在与时间》（1927）中，他认为要把握实在，就必须首先考察认识者，即人的存在（德语中的 *Dasein*，大意是人存在于世界之中）。海德格尔也关心意义问题，但是他强调人的存在的意义，强调我们所生活的这个世界，而非语词的含义。《存在与时间》还蕴含着重要的解释学思想。他认为，必须克服传统的形而上学，为存在做好准备，让它说话。海德格尔的后期思想更关注语言，其著作对语言哲学和解释学哲学产生了深刻影响。关注人的存在，以此为认识的基础（与一成不变的笛卡尔式的自我相对立），加上第一次世界大战期间及之后，人们普遍关切中心与自我的失落，共同促进了存在主义的兴起。

存在主义与其说是一种具体的哲学风格或方法，倒不如说是一种态度或思潮。以海德格尔和其他哲学家的著作为基础，存在主义者开始考察人类生存的意义。他们(许多人)认为，生存与自由是基本要素。不能把人的存在归结为一种客体，人们可对它做经验性的科学研究。他们拒绝为哲学寻找科学的基础，也拒绝为伦理学寻找合理的根据。每一个体都是独特的，都有独特的处境：只有她能为自己发现真实生存的意义。机构、制度或宗教不能给我们下命令。用这些外在权威来解释人生的意义，纯属"自我欺骗"。存在主义对西方文化产生了巨大影响，我们将较为详细地考察其对基督教神学的影响。存在主义的影响力超越了哲学的界限，延伸至文学、艺术、神学与心理学。

17

存在主义标志着人们对理性、科学与逻辑分析的全面反击。以海德格尔为榜样，这个流派的思想家拒绝接受传统形而上学中那些虚妄不实的主张。普遍的、科学的和理性的人生观，不可能是真实的，也不可能满足个人(存在)的深层需求。对启蒙运动理性主义的这种全面拒斥，一直持续到20世纪末，并且延伸至其他思想运动。

20世纪与海德格尔并列的另一位重要哲学家，是路德维希·维特根斯坦。通过缜密分析、反思其早期著作，维特根斯坦彻底改变了他的哲学风格，分析哲学也焕然一新。在他的后期著作中，维特根斯坦不再认为，真理建立在抽象命题与纯粹逻辑之上。他开始分析语言，开始关注句子在现实生活中的用法。一种理想的、逻辑上纯粹的语言——数学声称，它就是这样的语言——是一种幻想。意义来自现实生活中语言群体所具有的用法。我们必须注意观察人们在不同场合使用语词的方式，他称这些场合为"语言游戏"。因为没有认识到语言立足于各种各样的生活方式，所以哲学家们犯了许多错误。因此，哲学的目的不是认知，而是医治：我们要帮助思想者纠正语言让他们犯下的那些错误。对传统形而上学来说，这种强调行为与社会的意义论是有害的，其破坏性堪比以前的逻辑实证主义。它还有助于推翻罗素与弗雷格的逻辑理论及其高度抽象的、命题式的意义论与真理观。维特根斯坦的观点很接近语言哲学中的实用主义。

除了维特根斯坦的后期著作，W.V.蒯因与其他逻辑实用主义者的哲学，彻底瓦解了早期分析哲学对逻辑分析的坚定信念。在著名的美国实用主义哲学家理查德·罗蒂的著作中，信心的失落达到无以复加的程度。罗蒂认为，西方哲学史是一条死胡同，因为它要探求客观真理，这注定会失败。人们必须抛弃启蒙运动

对理性的信仰，因为那是一种“背信弃义”的做法，必须代之以多元的、相对的和实用的真理观和意义论。罗蒂是后现代分析哲学的典型。 18

近期的法国哲学是后现代思想的又一例证。米歇尔·福柯与雅克·德里达有时被称为“后结构主义者”，其著作对西方知识界，尤其是人文学者，产生了巨大影响。福柯与德里达都受到法国结构主义的影响，后来他们拒绝接受这种观点，坚决反对结构主义者所谓普遍适用的语言学、自我与社会。福柯主要是一个社会哲学家和历史学家。和维特根斯坦与其他逻辑实用主义者一样，他坚持认为，所有的科学、哲学与世界观都以社会、文化为基础。此外，受马克思和尼采的影响，福柯发现，在哲学、世界观或科学规划背后，权力和阶级在发挥作用。为了把社会组织得井然有序，人类编造了这些意义体系，我们必须根据它们的社会、历史背景来理解它们。这样的历史观对任何“真理”——科学、哲学或神学的真理——都提出质疑。

和福柯一样，德里达虽然从老师那里了解到一些问题和事件，但是他坚决反对它们得出的结论。德里达的哲学著作主要讨论语言。他强调他所发现的语言与存在或“在场”之间的鸿沟。德里达发现，存在会“消失”在文本中，作者已经死去——诉诸作者的某种内在目的，以此为意义之准则，纯属徒劳。文本记录了存在留下的各种痕迹，它说明，意义的可能性是无限的。这样，意义被无限地推迟了，（我们将看到，）“延异”（*differánce*）成为德里达哲学的主题。

20 世纪的西方哲学史无疑是一部大变革的历史。世纪之初，人们试图把哲学建立在理性之上，创造一种能够解决哲学问题的科学方法。但是，很多流行的思想文化不再相信理性与科学的力量，不再相信人们能够发现某种实在的真理，或者驾驭这些真理。分析哲学家与现象学家都摧毁了前辈所建立的理性主义。到 20 世纪末，因为强调实在的社会结构，强调所有真理观与意义论的相对性，后现代哲学成为许多学科的主导力量。看来以前那些中心不复存在了。 19

大陆哲学与分析哲学是对立的吗

这样概括 20 世纪哲学，不过是一种简单描述。为了方便初学者，人们可以列一张表，或者进行分类，以便在不同的思潮与思想家之间进行比较。最常见的

做法是，把哲学家分为两组，即大陆哲学家与分析哲学家：许多哲学综述都把思想家分为英美哲学家与大陆哲学家两类。我们同意这种划分的基本思路（这种分类的依据实际上是思想内容，而非地理分布），但是这个名称不够恰当。英国和北美有许多所谓的大陆思想家，同理，英美哲学事实上起源于欧洲大陆，德语国家也有英美哲学的重要代表。因此，这些名称的主要问题是，它们让人错误地以为，这是一种地理分类，其实不然。我们认为，“分析哲学”这一称呼，适用于通常所谓的英美哲学。很难用一个没有地理特征的术语来称呼大陆哲学，因为它代表许多观点。我们不得不用它来指现象学、解释学、结构主义、马克思主义、批评理论与后结构主义等哲学流派。不管怎么说，这是一个标准术语，学习西方思想的学生一定会遇到它，所以我们也采用这种说法。

如上所述，分析哲学是关注严密推理，特别是科学、数学与逻辑的一种思潮。这个哲学流派试图回应人们对理性与科学的不信任态度。难怪分析哲学之“祖父”，也是近代逻辑之父弗雷格。分析哲学的流派包括逻辑实证主义、语言分析与逻辑实用主义。

通常被称为大陆哲学的思潮，主要关注黑格尔在《精神现象学》中提出的一些问题，例如人的意识问题、理性、社会、文化与我们生活于其中的这种实在的本质。这个流派的思想家是康德与黑格尔的继承者（与批评者），离开康德、黑格尔，我们几乎无法理解这些思想家的著作。逻辑、真理、自然科学与概念分析等问题的重要性，显然不及人的意识或存在，因为后者深深扎根于社会和世界。20世纪的大陆哲学家中，影响最大的是马丁·海德格尔。尽管这两个学派都谈论语言，20世纪的哲学也常常谈论“语言转向”，但是这种说法可能掩盖了重要的区别。我们将在后面的章节详细讨论这些思潮。

20世纪的神学

20世纪的哲学对神学产生了哪些影响？这个问题至关重要。但是在这部著作中，我们常常是不得不忽视它。神学部分主要讨论辩证神学与托马斯主义的发展历程，我们在一定范围内阐述这些问题。详尽地分析20世纪神学，并非本书第三卷之目的。本书会介绍卡尔·巴特或卡尔·拉纳等思想家，因为他们回

应了20世纪西方思想的重要问题，而且以某种方式影响了这些讨论。这篇简短的前言不再考察现代神学，这并不意味着，本书作者认为神学不重要。相反，我们坚信，应该对神学进行专门的、更全面的分析——然而这种分析超越了本书的范围。[4]

注　释

1. T.S.Eliot, "The Waste Land,"第一部分，60—65行，参见 *The Complete Poems and Plays, 1909—1950*[New York: Harcourt, Brace and World, 1962], p.39。
2. Eliot, "Preludes,"参见 *The Complete Poems and Plays, 1909—1950*, pp.12—13。
3. W.B.Yeats, *The Poems: A New Edition*, ed. Richard J.Finneran(New York: Macmillan, 1983), p.187.(引自《叶芝诗选》，袁可嘉译，外语教学与研究出版社，2012年，第98页。——译者注)
4. 对神学思想感兴趣的读者，可参阅上海三联书店出版的《二十世纪神学评介》(Stanley J.Grenz and Roger E. Olson, *20th Century Theology* [Downer's Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992])。

21

第一章　科学、哲学与唯心主义的终结

步着康德的足迹，唯心主义哲学成为19世纪学术界的主导力量。然而，在世纪之交，这种主导力量开始衰落。西方文化研究者通常将此归咎于第一次世界大战与经济大萧条所造成的文化冲击。就大众文化而言，这无疑是正确的。唯心主义世界观无法抗拒暴力与苦难所造成的严酷现实。然而，我们必须到19世纪的土壤中，去寻找唯心主义终结的思想根源。本章将考察一些哲学家，他们推翻了西方唯心主义的统治地位。

故事要从19世纪末的几位学者说起，其思想虽是涓涓细流，后来却演变为反对唯心主义的汹涌激流。他们成长于19世纪，却成为20世纪哲学的重要人物。他们都想改造哲学的"科学"精神，他们重视启蒙运动的哲学理想，从哲学的立场解释自然科学。然而，他们对哲学著作的科学精神的理解，完全不同于启蒙运动思想家。

这些思想家中的第一个，是查尔斯·S.皮尔斯，其逻辑学与认识论，为美国的实用主义、逻辑学与符号学(研究符号与象征的科学)奠定了基础。本书第二卷已经详细考察了皮尔斯的思想，兹不赘述。但是我们应该牢记，他很想让哲学来模仿自然科学的方法，其著作成为世纪之交反对唯心主义思潮的力量之一。1914年，皮尔斯逝世，他在美国影响很大。下一章将讨论大西洋彼岸的两位哲学家，伯特兰·罗素与G.E.莫尔。与这三位英美哲学家(皮尔斯、罗素与莫尔)不同，我们马上就要讨论的三位思想家，均来自欧洲。他们是戈特洛布·弗雷格、埃德蒙特·胡塞尔(1859—1938)与亨利·柏格森(1859—1941)。

22

弗雷格是现代逻辑之父，也是当代分析哲学之祖父。受弗雷格影响的胡塞尔，是现象学的创始人，现象学后来演变为欧洲大陆的存在主义与其他重要的哲学流派。许多人认为，柏格森是当时最伟大的哲学家，也是20世纪过程哲学的第一个重要思想家。他对科学与哲学的关系的理解，也影响到法国的存在主义。在世纪之交，这些思想家的著作成为20世纪哲学的起源，它们开始全面拒斥唯

心主义。

弗 雷 格

就20世纪的哲学而言，无论人们怎么强调戈特洛布·弗雷格(Gottlob Frege)的重要性，都不为过。[1]在逻辑、数学哲学和语言哲学领域，他的著作具有重要意义。其逻辑著作是亚里士多德以来该领域最重要的著作，也是现代形式逻辑的基础。其数学哲学著作是西方历史上最伟大的成就之一。其语言哲学著作成为当代语言哲学的出发点。然而，具有讽刺意味的是，其同时代人几乎完全忽视了这些重要著作。他们虽然读过这些书，但是他们常常误解其中的思想。希望我们能够充分重视他！

戈特洛布·弗雷格(1848—1925)的全部学术生涯是在耶拿大学数学系度过的。[2]其著述与讲座几乎都与逻辑有关，不过他还写过一些数学和语言哲学方面的论文。[3]弗雷格想为算术建立一个清晰无误的基础。他认为，他能按照公理，通过严密的论证而证明，所有算术均可归纳为逻辑(这种观点现在被称为“逻辑主义”)。这种努力失败了，库尔特·哥德尔(1906—1978)通过其著名的“不完全性定理”[4]，以严密的推理证明了这一点。但是虽败犹荣！因为通过这次努力，弗雷格成为西方历史上在逻辑和数学领域做出最大贡献的伟人之一。

23

弗雷格对严密的论证感兴趣，他坚信，句子能够表达一种客观的思想。乍一看，句子之间并无相似性，缜密的逻辑分析却能揭示其中的相似性。请看以下两个例证：“亚里士多德是亚历山大的老师”，“亚历山大受教于亚里士多德”。单从语法看，它们仿佛不同的主语和谓语所表达的不同思想。但是弗雷格证明，它们表达了相同的逻辑思想。他创造了符号演算，以表达主语和谓语的关系，或者用弗雷格的数学术语说，以表达“函数”与其“自变量”的关系。这一洞见，以及用严密的符号系统来表达逻辑关系的思想，是现代所有的形式逻辑的基础，也是弗雷格做出的最伟大的贡献。

弗雷格的逻辑主义及其数学哲学现在已经过时。但是其语言哲学仍然是人们认真研究的对象，他在这个研究领域做出了重要贡献。[5]以前的语言哲学家总是用模棱两可的语言讨论“意义”，弗雷格却提出一个非常重要的区分：“意义”不

同于“指称”，它们都是句子含义的组成要素。[6]这种区分考虑到了句子的语法含义（或“日常”含义）与其所述对象的区别。粗略地说，意义与一种陈述的含义或信息内容有关，指称与该陈述的对象有关。这个区别看起来容易，实际上它对语言哲学具有重要意义。

他还坚信，语词的意义取决于该词在一个句子中的用法，我们认为，这个观点是正确的。[7]弗雷格以前的多数语言哲学家认为，语词的意义取决于说话者的意愿，弗雷格称这种观点为“心理主义”。弗雷格并不认为，句子的含义取决于人的某种意愿或心理状态。毋宁说语词的含义来自其在公共语言中的用法。因此意义是客观的，人们可以用科学的方法来研究它。弗雷格认为，其逻辑分析就以此为目的。人们试图以真正科学的态度来研究知识与意义，要想把这项事业推向前进，他们就必须对句子进行细致的逻辑分析。

24

弗雷格与其他哲学家的研究，激发了一个我们称之为“分析哲学”的思想流派。这些哲学家关注语言，以此为推动哲学发展的最佳途径。他们认为，必须把复杂现象分解为一些比较简单的组成部分，必须揭示这些组成部分之间的关系。只有通过分析语言，凭借逻辑与缜密的推理，对思想与经验的这种研究才能向前推进。和弗雷格一样，这个哲学流派受到数学与科学的启发。他们希望，通过清晰的分析与严密的逻辑论证，他们就能回答某些哲学难题，就能解释我们对世界的认识。该学派取代了唯心主义，成为20世纪英语国家的哲学思想的主流。

弗雷格在世时，深刻地影响了几位重要的分析哲学家，最著名的是伯特兰·罗素、路德维希·维特根斯坦以及维也纳学派。在全面探讨唯心主义的衰落时，人们一定会阅读他们的著作；但是，我们要把这种讨论推迟到后面的一章，因为它们显然属于20世纪哲学。[8]

胡塞尔

除了罗素和维特根斯坦，弗雷格还影响了其同时代人埃德蒙特·胡塞尔（Edmund Husserl, 1859—1938）。[9]和弗雷格、罗素一样，胡塞尔也想在坚实的科学基础上，重新建立严密的哲学研究。和他们一样，他拒绝接受黑格尔的唯心主义，提倡一种更接近数学、更有理性确定性的新方法。胡塞尔称这种方法为“现

象学”，这是他从古希腊人和黑格尔那里借来的一个术语。这种方法后来成为大陆哲学中最重要、最有影响力的方法。

25

胡塞尔出生于普罗斯尼兹，当时该地区属于奥地利。他曾就读于德国和奥地利的几所大学，与弗雷格、罗素、维特根斯坦一样，他最初研究的是数学。和他们一样，他的兴趣后来也转向哲学。1883 年，在维也纳大学获得数学博士学位之后，胡塞尔开始去听哲学课，其中包括弗朗茨·布伦塔诺(Franz Brentano)的授课。他发表的第一部哲学著作是《数学哲学》第一卷(1891)。[10] 该书把数学真理建立于经验或心理事实之上，例如计数与相信。经过深入研究，胡塞尔发现，这种观点过于强调“心理因素”，就是说，过于主观。在很长一段时期内，弗雷格对该书持批评态度，这可能加深了胡塞尔的上述看法。[11] 胡塞尔在世时曾多次表示，必须重新考察这种哲学方法的基础。与弗雷格一样，他也想把哲学建立在牢固的、逻辑的、合理的或科学的基础上。这种努力的结果是其第一部重要著作《逻辑研究》(1900—1901)的出版。[12] 这部著作受到学术界的好评，使胡塞尔声名远扬。后来他把现象学分析用于数学、逻辑和语言之外，延伸至包括人的经验世界与经验主体在内的广阔领域。其第二部重要著作是《纯粹现象学与现象学哲学的观念》(第一卷，1913)。[13] 大约与此同时，胡塞尔还就其哲学方法出版了一部宣言性的著作——《作为一门严密科学的哲学》(1911)。[14] 也许是因为这部著作，在德国其他大学讲授哲学数年后，1916 年，胡塞尔终于升任弗赖堡大学哲学正教授。不久，他成为当时德国哲学界最受人尊敬的思想家。

胡塞尔在弗赖堡大学一直工作到退休。迫于纳粹的压力，1928 年，胡塞尔被迫提前退休，因为他是犹太裔。但是，他继续努力工作，以建立哲学的基础，并完善其现象学方法。1929 年，他发表了《形式逻辑与先验逻辑》，该书再次分析了逻辑与先验现象学方法。[15] 他在法国、维也纳与布拉格做了两个系列学术讲座，这些讲座后来以《笛卡尔沉思》(1931)为题辑集出版；后来，他还出版了他在世时的最后一部重要著作《欧洲科学的危机与先验现象学》(1936)。[16] 因为胡塞尔是犹太人，官方不允许他在自己的国家参加公共活动，如学术讲座、学术会议，他只好到国外举办讲座，出版著作。其重要著作都有一个副题——“现象学”导论，实际上胡塞尔一生的大部分时间都献给了哲学与通常所谓的知识，他要为它们建立可靠的、科学的基础。第二次世界大战爆发前，1938 年 4 月 27 日，胡塞尔因患胸膜炎不治与世长辞。

26

胡塞尔去世时，其许多哲学著作还只是手稿。一个犹太人写的著作（尽管胡塞尔是新教徒），本来会惨遭厄运。然而，比利时的一个天主教徒——赫尔曼·里奥·凡·布雷达（Herman Leo van Breda）神父——信奉其思想，他去了维也纳，在比利时官员的帮助下，费了不少周折，才设法将胡塞尔的大部分著作（包括胡塞尔夫人、胡塞尔的私人藏书，甚至一些家具！）偷运出去。然后，凡·布雷达在鲁汶大学建立起胡塞尔档案馆，此后，该馆出版了现代评述版胡塞尔全集，以及英文版的胡塞尔全集。[17]

胡塞尔的思想经历了几个发展阶段，但是从《观念》卷一到《欧洲科学的危机》（1913—1936），一个核心思想贯穿其所有著作。我们将集中讨论这些成熟的作品。即便如此，我们也很难用很短的篇幅来阐述胡塞尔哲学。[18]这无疑是因为其哲学有很强的专业性，几乎完全是在探讨哲学方法。他坚信，必须把哲学建立在科学而合理的基础上。胡塞尔认为，哲学的基础不是经验科学，因此，不能把哲学建立在自然科学或社会科学的基础上。毋宁说只有通过严密地、科学地分析知识的基础，人们才能为哲学（也是为全部知识，因为哲学是众科学中最基础的科学）找到一个纯粹而合理的基础。[19]他相信，他已在现象学中发现了这样的方法，换言之，对经验进行严密的分析，揭示其基础以及那些支配着经验的范畴或推理结构。如此说来，胡塞尔既追随笛卡尔，又追随康德。和笛卡尔一样，胡塞尔希望，人们在重新研究经验的起源时，也能重新研究知识的基础。和康德一样，胡塞尔认为，经验（或意识）是由某些概念式范畴建立的，他说，细致的现象学分析能够揭示这些范畴。

27

一边是胡塞尔，另一边是康德、黑格尔，两者的主要区别在于，他们信奉不同的唯心主义。与康德相反（他认为，我们不能认识物自体），胡塞尔认为，意识的直接经验，有意识的反思的对象，通常是人们认识“事物”或对象本身的指南。当然，他们只能把这些事物作为意识的对象，即人类意向的对象，来认识。他这样写道：

> 在我们看来，所有的感知与想象构成一个不完整的意向之网，一个完整的意向，把这些不完整的意向，融合为一个统一体。后一种意向的相关物是事物，不完整意向的相关物是**该事物的组成部分与不同方面**。只有以这种方式，我们才能理解意识如何超越它实际经验到的那些事物。可以说，其意谓指向自身之外，

其意谓也是可以实现的。[20]

我们应该注意这段引文中“意向”一词的用法。胡塞尔借用了布伦塔诺的概念，后者认为，一切意识均为“对某物的意识”。举例来说，我不只是回忆或判断：我回忆起**某物**，我敢说**某物**是真的。因此意识能够而且**有意**超越自身，走向事物。我们在意识的对象中所发现的理想的意谓或“意向的对象”通常会把我们引向事物本身。然而，这种意向不是总能够实现，因为有时我们能够意识到一些并不存在的对象。举例来说，一个植物学家正在开发一种新颜色的玫瑰花，这种花还没有开始存在。这种玫瑰是意识的对象，是植物学家的意向，却(还)不是真实的事物。如此看来，胡塞尔不是通常意义上的唯心主义者。他称其观点为**先验唯心主义**。

在用先验唯心主义称呼其哲学时，他不是要否定对象的真实存在，而是要肯定推理过程的结构，这种结构创造了我们的知觉，并把知觉完全建立在先验自我之上。[21]事实上，他对(黑格尔所谓)唯心主义与经验主义均持批判态度。他认为，呈现于意识的对象是由认识主体创造的。唯有先验现象学的分析，能够揭示这些结构或范畴。因此，人们必须抛弃幼稚的经验主义。当然，胡塞尔坚持认为，从最好的意义上说，其哲学也属于“经验主义”；换言之，其哲学旨在认真研究呈现于意识的对象本身。“对事物做合理的或科学的判断，就是要与事物本身相一致，就是要从语言、意见返回事物本身，在其自我呈现的过程中求教于它们，撇开它们之外的所有陈见。”[22]

28

通过现象学分析，事物的本质——即他所谓 *eidos*(希腊语，意思是“理念”或“形式”)——就会呈现给理性。“本质(Eidos)是一种新的对象。个体的情况或经验性直观属于个体性对象，同样的道理，本质直观的情况属于纯粹的本质。”[23]但是，为了理解对象呈现于意识的方式，(胡塞尔认为)人们必须把与对象有关的一切假设，包括“它们存在”这种想法，“都放在括号内”。作为一门严密的科学，现象学决不能有任何假设。因此，胡塞尔继承笛卡尔的传统，主张我们必须追问，迄今为止我们认为“真实”的所有事物。对胡塞尔来说，这就意味着，为了认真研究经验本身，我必须中止我对直接经验的判断。胡塞尔称这种哲学方法为观念的悬置或 *epoche*(借用另一个希腊词汇)。[24]这种悬置得出一个有趣的结论，即胡塞尔对有认识能力的自我的理解。

我们已经看到，在某些方面，胡塞尔是笛卡尔的追随者，他要为知识建立一个严密的、没有任何假设的基础。但是，其自我观却更多地继承了康德。在胡塞尔看来，现象学分析与观念的悬置表明，即使我经验中的这个世界发生了天翻地覆的变化，或说即使它被消灭了，“意识的存在……也不会受任何影响”。[25]心灵或自我以某种方式，独立于意识与经验的具体情况而存在。同时，他对**作为具体认知者的自我**——包括日常生活中的同感、运动与自我（均出现于《观念》卷二）——做了现象学分析，驳斥了他思想中幼稚的心物二元论所提出的任何批评。[26]

29 对于自我及其历史，胡塞尔曾多次修正自己的看法。在《欧洲科学的危机》一书中，他专门讨论了历史与我们周围的“生活世界”这两个概念。对胡塞尔的成熟思想而言，这两个概念缓解了理性与知觉的单一性和纯粹的主观性。他反对通常所谓的先验真理：“现代数理逻辑学家认为，他们能够建立一种据说是完全自足的逻辑，他们甚至称这种逻辑为真正科学的哲学，换言之，他们以为，这门科学是普遍的、先验的和基本的，适用于所有客观的科学，这种看法真可谓天真幼稚。”[27]但是，尽管他认识到生活世界的特征制约着我们的知识，他仍然相信，适用于所有生活世界的“普遍结构”是存在的。在不同时代、不同文化中，这些结构保持不变；它们是我们的“视野”的永恒基础，至于它们究竟是什么，却很难说清楚。胡塞尔本人提供的一个例证是，他用现象学方法，分析了我们内在意识中的时间，这是人类生活世界的一个普遍要素。[28]

胡塞尔关心的是，发现历史上以及生活世界中的知识的客观基础，他确实提出了作为哲学家的我的生活史这一问题。这种生活史为我提供了一套偏见和过滤器，通过它们，我才经验到这个世界。现象学分析之要务，就是克服这些偏见，按照世界在意识中自我呈现的方式，来认识世界。由于生活世界的基本结构不会因文化不同而发生变化，胡塞尔既承认了意识的历史性与社会性，又避免了相对主义。他坚持认为，只要人们把真正的、科学的先验知识，“追溯到”为所有事物提供意义的某种前逻辑的基础，即意识的结构、生活世界以及自我，真正的、科学的先验知识就是可能的。[29]

胡塞尔的哲学研究对西方思想产生了巨大影响。如果一个老师的伟大，可以通过其学生来衡量的话，那么胡塞尔确实非常伟大。他提出了大陆哲学的方法与问题，尽管其后人不同意其观点。马丁·海德格尔，20 世纪思想界的巨人之

一，是胡塞尔最重要的学生。许多法国思想家，例如莫里斯·梅洛-庞蒂，让-保罗·萨特，保罗·利科，伊曼纽尔·列维纳斯以及雅克·德里达，都研究过胡塞尔哲学，同时他们也改造或解构了他的方法。[30]全世界的哲学家和社会科学家已经接受了现象学方法。然而，胡塞尔苦心经营的逻辑方法，只有几个真正的信徒。人类意识的现象学这个大概念，已为学术界所接受，但是海德格尔与法国现象学家使胡塞尔的某些观点与结论黯然失色。

30

柏 格 森

我们将要介绍的第三个哲学家是法国人。亨利·柏格森（Henri Bergson, 1859—1941）是他那个时代欧洲最负盛名、最具影响力的学者之一。虽然不像弗雷格或胡塞尔那样重要，然而讨论其思想的著作与论文却数以千计。[31]现在，人们很少研究或讨论其思想了。[32]但是，在19—20世纪西方思想的发展历程中，他发挥了重要作用。其著作不仅为过程哲学与神学，而且为法国存在主义，铺平了道路。[33]

1859年10月18日，柏格森出生于巴黎，他的一生都是围绕其学术生涯展开的。[34]他是犹太裔，德国占领巴黎后，这成为其一大难题。其父是波兰人，其母是英国人，柏格森能讲流利的英语。在读公立中学（法国的大学预科）时，他就表现优异，数学成绩尤其突出。后来，他入读著名的巴黎高等师范学院（ENS），依然成绩优异，后又转向哲学，1889年，他获得博士学位。其博士论文《论意识的直接材料》，即英文版的《时间与自由意志》，是其四部主要著作中的第一部。[35]该书介绍了柏格森哲学的主要问题，探讨了人的意识以及我们经验中的时间。与弗雷格、胡塞尔一样，柏格森对从哲学上解释数学与科学有兴趣。对于自己的哲学研究，他这样写道："我所希望的，是一种既能接受科学指导，又能推动科学发展的哲学。"[36]柏格森早年深受生物学、进化论与斯宾塞哲学的影响。[37]但是，其博士论文却特别关注心理学这门新兴学科。

1896年，柏格森发表了他的第二部重要著作《物质与记忆》。他在这部书里提出一种新的身心关系理论，与此同时，他开始思考宇宙论以及世界的本质。在不同的公立中学执教多年后，1898年，柏格森返回巴黎，被任命为法兰西高等师

31

范学校的现代哲学教授。这是一个著名的学术机构，教授不带学生，只给受过教育的大众举办讲座。柏格森的讲座很受欢迎，讲座开始前数小时，讲堂早已座无虚席。被他吸引的，不仅有学者，而且有时尚巴黎的各界人士，人们认为，他是一个出色的、能够鼓舞人心的演说者。法国哲学家加布里埃尔·马塞尔（Gabriel Marcel）这样写道："柏格森能够让我们所有的人激情澎湃……我觉得，在法兰西学院，只要听他讲课，我总是怀抱强烈的希望——他一定会给我启发。"[38]在此期间，即1900—1925年，很多人认为，他是那个时代最重要的哲学家。1907年，他出版了《创造进化论》，这部书让他名扬四海。迄今为止，这仍然是其最有名的著作。在这部书里，他对自然界与自然科学，特别是生物学与进化论，进行了充分的哲学阐述。

1914年，柏格森入选法兰西学院，同年，其著作被宗教法庭列为禁书（这说明，他对法国的天主教知识分子产生了重要影响）。更有甚者，1927年，他被授予诺贝尔文学奖（与所有神圣的、合理的事情相反，没有诺贝尔哲学奖）。

第一次世界大战期间，柏格森开始投身于国际事务。他以外交官的身份访问了美国，他想说服威尔逊总统加入反对同盟国的战争。一战结束后，他仍就职于国际组织，希望促进国与国之间的和平与合作。他被任命为国际联盟学术合作委员会第一任主席，但是由于健康原因，1925年，他被迫辞职。也是出于同样的原因，1921年，他被迫辞去哲学教授一职。在此期间，严重的关节炎使柏格森很难从事学术工作。然而，他还是努力发表了一些文章和两部著作，其中一部著作旨在与爱因斯坦对话，探讨其相对论。[39]在这段时间，他最重要的、也是其代表作中的最后一部著作《道德与宗教的两个来源》（1932）出版。在这部著作中，他阐述了自己研究伦理学与宗教哲学的方法。

作为一个哲学家，柏格森的著作以清晰、风格独特、广泛使用比喻和例证而闻名于世。其批评者认为，其作品缺乏逻辑严密性。他的许多主要论点确实模糊不清，甚至模棱两可，他的很多著作确实缺少某种精确性。柏格森的哲学风格动人心弦，令人鼓舞，富于暗示：为了追求修辞效果与文学风格，他不惜牺牲逻辑严密性。不过，在西方文献中，确实存在这两种风格的哲学著作。

在研究柏格森哲学或"柏格森主义"时，其思想体系的连贯性会给人留下深刻印象。其所有著作构成一个完整的统一体。这个统一体完整地解释了人的自由、知识、科学、物质世界、社会、道德与宗教。柏格森主义的核心思想或主要比

32

喻是什么？在写给丹麦同行的一封信中，他回答了这个问题：对绵延的直觉。[40]解释这个词的同时，我们就步入柏格森哲学之堂奥。

从1889年做博士论文开始，柏格森就不辞辛劳地区分了科学的、抽象的知识与直接的、无中介的经验。人的心灵是原始本能发展的结果，具有非常实际和实用的目的。人类**理智**的中心任务是发现空间的物体，理解我们周围的世界，满足实际需求。数学与现代科学起源于这种抽象的、反思的、实用的知识。柏格森认为，数学与科学实际上都与**空间**有关。它们都要求度量，都要画出事物的空间"图像"。符号是理智表达这种空间知识和理解世界的手段。因此，符号与空间是人类不可或缺的工具，我们用它们来分析我们所居住的这个世界，用现代心理学的术语说，我们用它们来分析人类的自我。

另一方面，柏格森认为，还有一种把握实在的途径，一种直接的、无中介的方法：**直觉**。通过直觉，我们能够把握动态的、有时间维度的实在，这是数学与科学无法表述的。直觉是定性的，理智是定量的。直觉能够让我们认识实在的最重要的方面：实在的永恒变化。理智把我们所谓"可靠的物体"抽象化，使之脱离这个动态的、不断变化的过程。此外，理智是用符号来表达其有空间特征的抽象概念，直觉则是不使用符号的直接知识，只有通过体验，才能获得：象征性的词语不能表达直觉。柏格森在其《形而上学导论》中这样写道："内心生活是包罗万象的：不同的属性，不断地进步，同一的方向。图像不能表达内在生活。但是**概念**，即抽象的普遍观念或简单观念，更不能表达内心生活。"[41]通过直觉，我们获得直接知识，如果我们把这种知识表达出来，它会自动变成概念，变得抽象，不再是真正的直觉。直接知识变成了理智。

例证能够帮助我们理解这种区别。假设我们正怀着敬畏的心情欣赏一件伟大的艺术品，例如一幅油画。分析能够给我们提供很多关于该油画的科学知识：人们可以测量画布上的光波与色彩，可以称一下这幅画的重量，量一下它的面积；我们甚至可以用高倍放大镜来考察该画，看看画家是如何使用颜料的，每一笔如何服务于整个画面。但是这种抽象而理智的分析，丝毫不能表达人们对一件伟大艺术作品的亲身体验。唯有直接的、无中介的直觉，能够获得这种体验——我们还发现，当我们试图用词语、符号或概念来表达这种体验时，我们会错失这种体验的本质。因此柏格森认为，我们对所有实在的理解莫不如此。实在本身是一个运动系统，唯有直觉与理智的结合，才能全面把握这个系统。

以这个区分为基础，柏格森坚持以下两个论点。首先，实在是一个运动过程，他称之为“绵延”。对时间做抽象的、数学式理解，视之为第四“维”的做法，不过是一个数学模式。这种做法未能把握实在的真正本质，因为这种本质处于永恒变化的状态。人们对物理现象与物理实在做静态的解释，在这种情况下，柏格森却坚持这种实在论。其次，科学知识有其不足。它立足于理智，这只是人们理解实在的两种方式之一。对人类的知识来说，另一种方式，即直觉，同样有效，甚至更重要。这就为另一种知识，即哲学，留下空间，这是一种不同于科学的知识，是科学知识的补充。用柏格森的话说，“形而上学是一门声称不使用符号的学科”。[42]柏格森所谓“不使用符号”的意思是，哲学与形而上学的基础不是理智，而是直觉。

柏格森的观点受到理性主义哲学家的批评，他们是孔德等实证主义者的信徒[43]，是世纪之交法国的一个重要思潮。柏格森是他那个时代天真的科学主义的最大反对者，科学主义拒不接受“科学”之外的任何知识。（像很多人那样，）根据这个理由，把他的哲学说成是“反理智”或“反科学”的，应该是一个错误。柏格森只是说，科学与数学对实在的理解是不够的，我们认为，他说得对。这并不意味着他反对科学。相反，他是一个优秀的数学家，毕生致力于阐释与理解科学。不过他坚持认为，人类的知识能够而且必须超越科学与理智的界限。下一代法国思想家通过存在主义哲学，继承和发扬了这个观点。

他如何看待科学与哲学？众所周知的一个例子是其名著《创造进化论》(1907)。在这部著作中，柏格森接受了进化论的基本思想，但是他没有接受随机的偶然性以及随之而来的唯物主义这两个概念。他还反对决定论所理解的进化，他称这种理论为“目的论”。与此相反，他提出一种“活力论”，这种观点认为，活力原则或生命冲动（法语是 *élan vital*）决定着自然选择，也决定着生命与理智的进化。生命有其原始的方向与力量，即使其发生分裂，表现为多种形态，在时间长河中演化为不同的有机体。柏格森认为，进化并不像一台机器，而像一件艺术品。和艺术一样，人们不可能根据生命的起源与组成部分，来预测生命的过程。柏格森并未解释（起码可以说，在这部书里，他从未指出），生命冲动究竟是什么。[44]这是其最后一部主要著作所要回答的问题。

《创造进化论》出版后的几年时间，柏格森始终致力于对科学的解释。举例来说，他出版了与爱因斯坦的对话《绵延性与同时性》(1922)[45]，探讨相对论的正

确解释。但是在这段时间，其主要著作是以社会科学而非自然科学为主线。或许是由于其进化论具有宗教或精神层面的含义，柏格森的最后一部主要著作专门探讨宗教与道德在日常生活中所起的作用。[46]《道德与宗教的两个来源》旨在阐述如何从社会的、科学的角度研究宗教，倡导创造力与个人自由。他认为，对宗教做详细的社会学与心理学研究，将会使人类认识到，通过直觉或“神人灵交”，他们就能体验那种创造力或生命冲动，柏格森视之为创造主上帝。

在这部著作中，柏格森区分了开放的社会与封闭的社会。[47]封闭的社会保守僵化，等级森严，与世隔绝（我们知道，柏格森写作此书时，欧洲的法西斯主义刚刚抬头）。开放的社会则生机勃勃，向所有的人、所有的社会敞开胸怀。创造力、共享与爱的伦理，是开放社会的特征。

宗教也有两种形态——静态的宗教与动态的宗教——与上述两种社会形态相对应。静态的宗教也是僵化的、封闭的、因循守旧的。人们可对静态的宗教（如动物的记忆力，或进化的机制）做科学的、理性的研究。柏格森认为，这些宗教建立在某种社会需求与心理需求（例如人们对死亡的恐惧，或对社会秩序的需求）的基础之上。此外还有动态的宗教，确切地说，这种宗教是开放的、有创造力的和神秘的（或直觉的）。动态的宗教起源于人类与生命冲动（柏格森公开说，这就是上帝）直观的、神秘的接触。他写道：“在我们看来，神秘主义的最终目的是，直接接触……生命本身表现出来的那种创造力。即使这种力量不是上帝本身，它也是来源于上帝。”[48]

柏格森哲学中的很多思想无疑是缺乏批判且不准确的。很多问题都未得到回答。但是其著作富于创造性和启发性。深刻洞见常常见诸明晰的散文。举例来说，虽然我们不能全盘接受其上帝观，但是像柏格森这样的大哲学家，在其思想演化的过程中，最后竟然走近基督教[49]，这确实发人深省。柏格森的哲学在他那个时代深受欢迎，影响深远。他坚持认为，只有通过直接的内心直觉（而非外在的科学分析），我们才能认识人类，存在主义继承了这一思想。法国存在主义思想家同样认为，静态的“事物”不是实在的真正本质，生命与“生存”先于任何“本质”。我们很快就会看到，柏格森的科学哲学及其神学思想，终于在过程哲学中开花结果。

36

注　释

1. Anthony Kenny, *Frege*[London: Penguin, 1995],是初学者了解弗雷格的一本好书。George Currie, *Frege: An Introduction to His Philosophy*[New York: Barnes & Noble, 1982],适用于程度较高的读者。Hans Sluga, ed. *The Philosophy of Frege*[New York: Garland, 1993],是一本有用的文集,它收集了一些论述弗雷格哲学的重要论文。
2. Gottlob Frege, *Conceptual Notation and Related Articles*, trans. and ed. Terrell Ward Bynum[Oxford: Oxford University Press, 1972], pp.1—55,详细地介绍了弗雷格的生平。
3. 除了 *Conceptual Notation*,下列著作中均有英语版的弗雷格著作: *The Foundations of Arithmetic*, trans. J. L. Austin, rev. ed.(Oxford: Blackwell, 1980); *The Basic Laws of Arithmetic*, trans. Montgomery Furth(Berkeley: University of California Press, 1964); *Posthumous Writings*, ed. Hans Hermes et.al., trans. Peter Long and Roger White(Oxford: Blackwell, 1979); *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, ed. Brian McGuinness(Oxford: Blackwell, 1984). *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, trans. P.T.Geach and Max Black(Oxford: Blackwell, 1952),以及 *Logical Investigations*, trans. P. T. Geach(Oxford: Blackwell, 1977),是早期的译著,论文选自 *Collected Papers*。
4. 关于 Gödel 及其定理,请参阅 Rebecca Glodstein, *Incompleteness: The Proof and Paradox of Kurt Gödel*[New York: W.W.Norton, 2005]。
5. 关于这个问题,请参阅 Michael A.E.Dummett, *Frege: Philosophy of Language*[London: Duckworth, 1973]。人们通常认为,Dummett 是当今英语世界最重要的弗雷格专家。关于弗雷格以及一些相关的话题,他还写了以下著作(均由 Duckworth 出版,只有一本书是个例外): *Frege: Philosophy of Mathematics*[1991],这是此前出版的一本书的辅导手册; *The Origins of Analytic Philosophy*[1991];以下是他的一些论文集: *Truth and Other Enigmas*[1978]; *The Interpretation of Frege's Philosophy*[1981];以及 *Frege and Other Philosophers*[Oxford: Oxford University Press, 1991]。
6. 参见其论文"Sense and Reference",载于 *Collected Papers*;又载于 Geach and Black, eds., *Translations from the Philosophical Writings*。
7. 弗雷格的这番话,请参阅 *The Foundations of Arithmetic*, p.71。
8. 具体地说,全面地讨论唯心主义的垮台时,人们应该阅读 G.E.Moore 的著名论文"A Refutation of Idealism"[1903]。本书的后面章节将讨论这个问题。
9. 对现象学的介绍,请参阅 Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*[New York: Cambridge University Press, 2000]; Dermot Morgan, *Introduction to Phenomenology*[London: Routledge, 2000];或者 Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*,两卷本,第三版(The Hague: M.Nijhoff, 1982),该书对胡塞尔做了很好的阐释。对胡塞尔

及其思想的介绍，请参阅以下篇幅较大、但质量上乘的导论：David Woodruff Smith, *Husserl* [London: Routledge, 2007]; *The Cambridge Companion to Husserl*, ed. Barry Smith and David Woodruff Smith(New York: Cambridge University Press, 1995)，该书附有一个很好的参考书目；David Bell, Husserl[London: Routledge, 1989]; Joseph J. Kocklemans, ed., Phenomenology: *The Philosophy of Edmund Husserl and its Interpretation*[Garden City: Doubleday/Anchor, 1967]；或者 Rudolph Bernet ed al., *An Introduction to Husserlian Phenomenology*[Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1993]。胡塞尔也写了一些很好的导论，例如 Edmund Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*, trans. and ed. Quentin Lauer(New York: Harper, 1965); *Shorter Works*, ed. Peter McCormick and Frederick A. Elliston(Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981)。François Lapoine, *Edmund Husserl and His Critics* [Bowling Green: Philosophy Documentation Center, 1980]附有一个更全面的参考书目。

10. Edmund Husserl, *Philosophy of Arithmetic*, trans. Dallas Willard(Dordrecht: Kluwer, 2003).
11. 为了更多地了解弗雷格与胡塞尔的关系，请参阅 J. N. Mohanty, *Husserl and Frege* [Bloomington: Indiana University Press, 1982]，该书附有英文版的弗雷格的论文。
12. Edmund Husserl, *Logical Investigations*, trans. J.N.Findlay(London: Routledge, 1970).
13. 胡塞尔在世时，只出版了第一卷。其他两卷是在他逝世许多年后，由胡塞尔档案馆整理出版的(1952, 1971)。第一卷有两个英语译本，即 *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. W. R. Boyce Gibson (New York: MacMillan, 1931), *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book*, trans. F.Kersten(The Hague: M.Nijhoff, 1982)。按照这个总题目，另外两卷都已被翻译为英语：*Second Book*, by R. Rojcewicz and A. Schuwer(Dordrecht: Kluwer, 1989), *Third Book*, by Ted E.Klein and William E.Pohl(Dordrecht: Kluwer, 1980)。引述这部著作时，我们将根据章节的编号，标记为《观念》卷一、《观念》卷二和《观念》卷三。
14. Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*，以及 *Shorter Works*，都是英译本。
15. 英译本，by Dorion Cairns(The Hague: M.Nijhoff, 1969)。
16. 英译本，*Cartesian Meditations*[trans. Dorion Cairns(The Hague: M. Nijhoff, 1960)]以及 *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trans. David Carr (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970)。
17. 除了德语的评述版，1980 年以来，胡塞尔档案馆与 Kluwer 出版社，已经出版了一系列英语版的胡塞尔文选。除了上述著作，已经出版的英译版胡塞尔文集还包括：*On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*(1893—1917), trans. John Barnett Brough(1990); *Early Writings in the Philosophy of Logic and Mathematics*, trans. Dallas Willard(1994); *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger (1927—1931)*, ed. and trans. Thomas Sheehan and Richard E. Palmer (1997); *The Idea of Phenomenology*, trans. Lee Hardy(1999); *Thing and Space*, ed.and trans.Richard Rojcewicz(1997); *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis*, trans. Anthony J.Steinbock(2001)。我们没有提到的其他英译本还包括 *First Philosophy*, trans. J.Allen(The Hague: M.Nijhoff, 1978); *Experience and Judgment*, ed.Ludwig Landgrebe,

trans. James S.Churchill and Karl Ameriks(Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973)。

18. 关于胡塞尔的二手文献,浩如烟海(参见上述参考书目)。下列著作深入研究了胡塞尔的思想及其影响,具有代表性:Theodorus De Boer, *The Development of Husserl's Thought*[The Hague: M.Nijhoff, 1978]; James Edie, *Edmund Husserl's Phenomenology*[Bloomington: Indiana University Press, 1987]; Frederick A.Elliston and Peter McCormick eds. *Husserl: Expositions and Appraisals*[Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1977]; R. O.Elveton, ed. and trans. *The Phenomenology of Husserl*[Chicago: Quadrangle, 1970]; Leszek Kolakowski, *Husserl and the Search for Certitude*[New Haven: Yale University Press, 1975]; J.N.Moharty, *The Possibility of Transcendental Philosophy*, [The Hague: M.Nijhoff, 1985]; Maurice Natanson, *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks*[Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973]; Paul Ricoeur, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*[Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967]; Alfred Schitz, *Collected Papers*, vol. 3, *Studies in Phenomenological Psychology*[The Hague: M. Nijhoff, 1975]; Robert Sokolowski, *Husserlian Meditations*[Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974]; Elizabeth Ströker, *Husserl's Transcendental Phenomenology*[trans. Lee Hardy(Stanford: Stanford University Press, 1993)]; Donn Welton, *The Origins of Meaning*[The Hague: M. Nijhoff, 1983];以及 Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*[Stanford: Stanford University Press, 2007]。

19. 参见其"Philosophy as a Rigorous Science",载于 *Shorter Writings*, pp.166—197。在《观念》卷一中,他更全面地阐述了这一思想。

20. *Logical Investigations*, 2:701(Investigation IV, §10),粗体是他自己加的。在胡塞尔思想的发展过程中,其精致的实在论没有发生变化。这一点清楚地表现在其后期著作的很多地方,如《观念》卷一,§55; *Crisis*, pp.142—147。在胡塞尔看来,经验是由事物(后来,他称之为"生活世界")与认知主体共同构造的:他认为,这样就能杜绝唯心主义。为了更多地了解胡塞尔的实在论,请参阅 John J. Drummond, *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*[Dordrecht: Kluwer, 1990]。

21. 在 *Cartesian Meditations* 一书中,驳斥了各种形式的"唯心主义"之后,胡塞尔清楚地指出,其先验唯心主义不过是要"阐述自我,它是任何可能的认识的主体"(§41, p.86)。

22. *Ideas I*, §19.

23. *Ideas I*, §3,这里省略了他使用的强调字体。

24. *Ideas I*, §32.

25. *Ideas I*, §49.

26. *Ideas I*, §2,3.

27. *Crisis*, p.139.

28. 参见 Husserl, *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time*。

29. *Crisis*, p.141.对生活世界的更多论述,可参阅 *Ideas II* 以及 David Carr, *Phenomenology and the Problem of History*(Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974)。

30. 关于胡塞尔的影响力,请参阅 Dermot Moran, *Edmund Husserl: Founder of Phenomenology*[Cambridge: Polity, 2005]。除了 Merleau-Ponty(梅洛-庞蒂)[1907—

1961],我们将在下文讨论上述思想家。梅洛-庞蒂是存在主义现象学家,巴黎的哲学教授,曾与萨特密切合作。他比萨特更多地采用了胡塞尔的现象学方法。要了解这方面的情况,请参阅 Remigius C. Kwant, *The Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty* [Pittsburgh: Duquesne University Press, 1963]。

31. 要了解 1985 年以前出版的关于柏格森的著作,请参阅 P.A.Y.Gunter, *Henri Bergson: A Biography*[Bowling Green, Ky.: Philosophy Documentation Center, 1986]。Gunter 还做了一些注释,尤其是在柏格森的主要著作中。
32. 以下著作有助于读者理解柏格森思想:Ian W.Alexander, *Bergson: Philosopher of Change* [New York: Hilary House, 1957]; A. R. Lacey, *Bergson* [Boston: Routledge, 1989]; Leszek Kolakowski, *Bergson*[Oxford: Oxford University Press, 1985]。人们在读 1936 年以前出版的著作时,应该提高警惕,因为这些书没有阐述柏格森所有的主要著作。柏格森发表了自己的文集 *The Creative Mind: An Introduction to Metaphysics*, trans. Mabelle L. Andison(New York: Philosophical Library, 1946),是人们理解柏格森的最佳读物。
33. 关于柏格森的影响力,请参阅 Thomas Hanna, *The Bergsonian Heritage* [New York: Columbia University Press, 1962]; A.E.Kilkington. *Bergson and His Influence*[New York: Cambridge University Press, 1976]。
34. 关于柏格森的生平,英语版的最佳读物仍然是 Jacques Chevalier, *Henri Bergson*, trans. Lilian A.Clare(New York: Macmillan, 1928)。
35. 英语版的柏格森代表作的情况如下:*Time and Free Will*, trans. F.L.Pogson(New York: Macmillan, 1910); *Matter and Memory*, trans. Nancy Margaret Paul and W.Scott Palmer (New York: Macmillan, 1911); *Creative Evolution*, trans. Arthur Mitchell(1911; New York: The Modern Library, 1944); *The Two Sources of Morality and Religion*, trans. R. Ashley Andra and Cloudesley Brereton(1935; New York: Doubleday/Anchor, 1954)。
36. *The Creative Mind*, p.77.
37. Herbert Spencer(1820—1903)是英国哲学家,现代社会学的创始人之一。他创造了"适者生存"这个术语,以描述社会冲突,后来达尔文将它用于生物进化。另请参阅 Michael W. Taylor, *The Philosophy of Herbert Spencer*[New York: Continuum, 2007]。
38. 载于 *Bergsonian Heritage*, p.125。
39. 英语版书名为 *Duration and Simultaneity*, trans. Leon Jacobson (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965)。
40. Harald Höffding, *La Philosophie de Bergson*[Paris: Alcan, 1916], pp.160—61.其英语节译本载于 Jacques Maritain, *Bersonian Philosophy and Thomism*, trans. Mabelle L.Andison (New York: Philosophical Library, 1955), p.305。
41. Henri Bergson, *Introduction to Metaphysics*, trans. T.E.Hulme, Library of Liberal Arts (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955), p.27.这篇经常被引用的论文,又被载于一部译著,参见 Mabelle L.Andison(New York: Philosophical Library, 1961),是 *The Creative Mind* 的再版。
42. *Introduction to Metaphysics*, p.24.
43. 负面反应的好例证是,Bertrand Russell, *The Philosophy of Bergson*[Chicago: Open Court, 1912]。该书既有 H.W.Carr 对罗素的回应,又有罗素的反驳。罗素批评得很严厉。Milic

Capec 的 *Bergson and Modern Physics*[Dordrecht：Reidel，1971]对柏格森的科学哲学做了较为合理的分析。

44. 他的确说过这样的话："如果我们的分析是对的，那么意识或超意识(!)，就是生命的起源"，*Creative Evolution*，p.284；这个模糊术语带来的问题，比它解决的问题还要多。
45. Henri Bergson，*Duration and Simultaneity*，trans. Leon Jacobson，Library of Liberal Arts (Indianapolis：Bobbs-Merrill，1965).
46. Henri Bergson 在 *The Two Sources of Morality and Religion*，trans. R.Ashley Audra and Cloudesley Brereton(再版；Notre Dame：University of Notre Dame Press，1977)，pp.111—15，很清楚地讨论了 *élan vital* 这个术语。
47. *The Two Sources*，chap.1. Karl Popper 的名著 *The Open Society and its Enemies*，2 vols. [Princeton，N.J.：Princeton University Press，1963]，也承认这种区分。不过，Popper 错误地把柏格森看作"非理性主义者"(参见 2:228—229，315—316)。
48. *The Two Sources*[1977]，p.220.
49. 本书的后面一章将探讨人们对这个"过程式"上帝概念的批评。

第二章　逻辑和语言:早期的分析哲学

37

20世纪早期,来自欧洲大陆的思想家与美国思想家C.S.皮尔斯,为20世纪西方思想的发展奠定了基础。到目前为止,我们几乎没有提及英国哲学,现在我们必须弥补这一不足。本章将追溯分析学派的兴起,到维也纳和剑桥去寻找其思想根源。确切地说,我们将考察伯特兰·罗素,G.E.摩尔,早期维特根斯坦以及维也纳学派的哲学著作。虽然他们的哲学各不相同,但是他们都认为,唯心主义是错误的,哲学若想向前发展,必须进行细致的哲学分析,关注人们在表达真理时所处的环境。

尽管他们有许多不同,但是在摩尔、罗素、早期维特根斯坦以及维也纳学派之间,还存在一些有趣的相似之处。就学术倾向而言,他们所建立的分析哲学流派过去是、现在仍然是经验主义,确切地说,他们沿着洛克与休谟的足迹,坚信关于世界的所有知识(与逻辑真理相反),均来自感觉。虽然摩尔没有广泛使用其友人罗素新近提出的符号逻辑,但是其他学者(例如罗素、维特根斯坦与维也纳学派的成员)相信,只有以科学的方法——即逻辑的、经验的方法——来研究哲学问题,人们才可能合理地解决过去遗留下来的问题。具体地说,新逻辑能够指出,日常语言在哪些问题上迷惑并误导了以往的哲学家。唯有细致的分析,才能“为苍蝇指出飞到玻璃瓶之外的路线”(维特根斯坦语),澄清哲学中的伪问题。逻辑问题是分析哲学的首要问题,但在英国哲学史上,学者们一致认为,G.E.摩尔是这些“分析”哲学家当中最早的一位。

38

摩　尔

作为20世纪最重要的哲学家之一,乔治·爱德华·摩尔(George Edward Moore, 1873—1958)乃英语世界从英国唯心主义向分析哲学过渡的领路人。[1]摩

尔与其友人和同事伯特兰·罗素一道，改变了英美哲学的风格。[2]他之主张清晰明确，下定决心要提出正确的问题，使用“分析”方法，拒绝一切“废话”，在 20 世纪前叶均产生了重大影响。

1873 年，摩尔出生于伦敦附近，接受了正规的公立教育，公立教育通常强调古典文学。后来他考入剑桥大学，打算主修古典文学，这是 1892 年的事情。“我上了剑桥，只想学古典文学，我要当一辈子老师，在某个私立中学，教六年级学生古典文学——我很满意这样的未来。”[3]然而，后来的生活并非如此。摩尔参加了“剑桥恳谈会”或“剑桥使徒”，这是一个受人尊敬的（而且是秘密的）辩论学会。[4]这个高层次的趣味盎然的团体，还包括一些哲学教授与讲师，这些都激发了摩尔对这一学科的兴趣。摩尔在剑桥的许多同学都是该会成员，大学二年级时，他也被选举为该会的一员。他与另一位剑桥使徒伯特兰·罗素的友谊，促使他从古典文学转向哲学；在这两个学科，摩尔均以优异成绩获得学士学位。

在早期阶段，摩尔与罗素都是唯心主义者，都是布拉德雷（F. H. Bradley）与英国新黑格尔主义的追随者。[5]拿到学士学位之后，摩尔在三一学院获得一份为期六年的“优等生”奖学金，正是他，率领人们摆脱唯心主义，接受了柏拉图主义与多元主义的实在论。许多年后，在回顾这一转变时，罗素这样写道：

39

> 摩尔带头反叛，我紧紧跟随，心里有一种获得解放的感觉。布拉德雷认为，常识所相信的一切事物，均为现象；我们则走向另一个极端，我们认为，常识不受哲学或神学的影响，它所说的“任何事情”都是真的。带着逃出牢笼的喜悦，我们认为，草是绿的，太阳和星星是存在的，即使无人感知它们。我们还认为，多元主义的、超越时间的、柏拉图式的理念世界是存在的。以前那个贫乏的、合理的世界，突然变得丰富多彩，气象万千，真实可靠。[6]

摩尔发表了第二篇重要论文《判断的本质》（1899）。[7]此前发表的那些论文，其实都属于唯心主义，但是在摩尔刚满 26 岁时，他就通过细致的分析研究，开始批判老师们的哲学。和弗雷格、胡塞尔一样，摩尔认为，我们对正确、错误的判断，与任何内在的心理状态不相容。与英国的大多数经验主义者，特别是 J.S. 密尔相反，摩尔宣称，逻辑不是一门经验科学。“就是说，我们在描述一个判断时，决不能让它与我们的心灵或这个世界发生任何关系。”[8]在世纪之交，罗素与摩尔

相信,真理建立在柏拉图式的概念或思维对象之上,它们独立于我们的心灵而存在,有些概念甚至独立于空间和时间而存在(康德称之为先验真理)。在早期阶段,他们不是唯物论者,而是柏拉图式的实在论者。摩尔所谓"概念"包括世界万物。这种观点确实瓦解了唯心主义,因为唯心主义坚持认为,精神性实在或观念是所有真理的基础。与此相反,摩尔是本体论多元主义者,就是说,他认为实在包括许多不同的部分。

撇开摩尔和罗素的早期著作,此前我们所讨论的唯心主义的灭亡,显然是片面的。可是摩尔不同于弗雷格、胡塞尔或柏格森,因为其思想来自他对逻辑与命题的仔细分析,而不是他对自然科学的兴趣。

三一学院的奖学金即将到期之际,摩尔发表了两部使他享誉全球的著作——《伦理学原理》与《反驳唯心主义》,两书均出版于 1903 年。[9]这些著作开辟了摩尔毕生关注的两个领域:伦理学与心灵哲学(或哲学心理学)。这篇著名的论文抨击了"存在就是被感知"的主张(贝克莱著名的拉丁语表述是 *esse est percipi*),摩尔认为,这是唯心主义的核心思想。他的批评是,把意识行为与意识对象区分开。[10]假如我看到一个蓝色的球,我所看到的蓝色这种感觉,不同于我所看到的蓝色的球这种意识行为。后来,摩尔称前者为感觉本身,或"感觉材料"。由于意识的对象不同于意识现象,"存在就是被感知"的主张不可能适用于所有的被感觉物体。摩尔认为,感觉到那个球的感知**行为**,不同于我看到的**那个东西**——那个球的颜色是蓝的,形状是圆的。

40

从某种意义上说,摩尔的感知哲学能让人想到胡塞尔。摩尔确实认为,在这个问题上,胡塞尔的理论(以胡塞尔的信徒、心理学家梅塞尔博士为媒介)是他所知道的最重要的理论。他还发现,胡塞尔的老师布伦塔诺已经预见到他在伦理学领域所提出的许多主张。在 1909 年讲授哲学心理学时,摩尔仿佛是一个现象学家。[11]但是摩尔对哲学心理学的兴趣几乎完全集中于知觉,不久,他对我们认识外部世界的问题,提出了著名的"常识"论。不过,摩尔仍然是一个非常细致的内心经验分析家,尤其是在感性知觉这个领域。实际上,1939 年退休以前,他每年都讲授心灵哲学。

1903 年出版的另一部著作《伦理学原理》,是摩尔那个时代最著名的论著。和此前探讨判断的那些著作一样,摩尔在这部书里坚决反对心理主义和主观主义。他认为,道德上的善不能还原为单纯的心理状态,如快乐;在摩尔看来,享乐

主义和古典功利主义都犯了这种还原主义的错误。摩尔称这些主张的核心为“自然主义的错误”。他坚持认为,善不能被还原或分析为其他任何概念。它是单纯的、独特的、自成一体;其实,摩尔此书的题词引自巴特勒主教:“万物就是它们那个样子,而非其他任何东西。”不能把道德还原为一种描述——只描述世界的存在方式;应然不同于实然。自然主义的错误在于,它从“实然”推论“应然”,换言之,它从世界的实际情况,来推论它应该如何存在。通过这个论证,摩尔还反驳了唯心主义伦理学,因为它把善建立在一些形而上学属性的基础上。对摩尔来说,善不可能被还原为事实的或形而上学的真理,也不能被这些真理解释。

41

摩尔这部书中的伦理学,属于柏拉图主义,善处于时间、空间之外,是客观的,不可还原为物质或心理经验。好的事物本来就好,其本身就值得拥有。人类生活中可能有许多这样的善,摩尔以友谊和艺术体验为例,展开讨论。在道德义务的问题上,摩尔采取了一种柏拉图式的或理想主义的功利主义:人的行为应该为所有人当中的最大多数带来最大利益。这个目的虽不过分,但是我们很难判断,在某种情况下,我们的道德义务究竟何在。“我们坚持认为,即使就直接影响而言,我们还是想知道,面对几种可能性,哪一种可能性**通常**会在不远的将来产生最大的利益。”[12]摩尔的这些论断,瓦解了那些以绝对规范为基础的伦理学。

在摩尔的剑桥朋友、特别是剑桥使徒中间,在被称为“布鲁姆斯伯里俱乐部”的一群伦敦知识分子、作家与艺术家中间,摩尔的书深受好评,被广为讨论。布鲁姆斯伯里俱乐部的一些人,同时也是剑桥使徒,例如哲学家、经济学家约翰·梅纳德·凯恩斯(John Maynard Keynes),有些是闻名遐迩的艺术家、批评家和思想家(如小说家弗吉尼亚·伍尔夫及其丈夫)。摩尔在剑桥与伦敦的影响力不断扩大,成为英国知识界的名人。在英国知识界,乃至整个英语世界,摩尔的书大受欢迎,也许是由于如下原因:可能是由于摩尔为生活中各种各样的“善”,包括艺术在内,留出了空间;也可能是由于摩尔瓦解了严格的戒律式伦理学之基础,例如与维多利亚文化有关的伦理学;还可能是因为,除了基督徒对上帝的信仰,欧洲正在抛弃这种信仰(几乎所有的剑桥使徒都是如此),西方思想必须把伦理学置于某种客观基础之上。或许这些原因都在发挥作用,所以《伦理学原理》才大受欢迎,广为讨论。伦纳德·伍尔夫(Leonard Woolf)在其自传中,曾这样描述该书的吸引力:

42

> 有些事物本事就是善或目的，有些事物只有作为手段，才是善，摩尔提出的这种区别，他在《伦理学原理》中对真理的不懈追求（以确定哪些事物本身即善），回答了我们的问题。不是用西奈山上耶和华的宗教声音，或耶稣的登山宝训，而是用一种更神圣的声音，即普普通通的常识。[13]

1904 年，摩尔告别剑桥，因为他在三一学院的奖学金到期了。他可以靠自己的收入，继续进行哲学研究。1904—1911 年间，他广泛阅读哲学著作，此间他仔细研究了罗素的著作。在这段时期中，摩尔的本体论从一种柏拉图主义的多元论，演化为一种常识性的实在论。这种观点来自他对不同哲学家的思考，其中包括现象学家罗素、托马斯・里德（Thomas Reid）、威廉・詹姆斯和休谟。摩尔承认，在这些哲学家当中，罗素无疑是最重要的哲学家："应该说他对我的影响，确实大于其他任何哲学家。"[14] 1905 年，在讲授知觉对象的本质时，摩尔开始宣称，我们完全有理由肯定，我们所感知到的周围那些对象是真实存在的，虽然我们还不能清楚地证明，它们是存在的。1909 年，他写了一篇讨论休谟哲学的论文，他说那些相信外部对象的人，与那些不相信我们能够知道它们存在的怀疑论者，理由相当。[15]

1911 年，摩尔回到剑桥，在这里，他度过了余下的哲学生涯。1925 年，他荣升教授。在早期研究阶段，他写了两篇著名的论文，提出自己的常识实在论：一篇是"为常识申辩"，发表在一部介绍英国哲学的著作中；另一篇是"对外部世界的证明"，是他在英国国家学术院用过的演讲稿。[16] 在这些文章中，摩尔继承里德的传统，捍卫"常识"的世界观，但是他的观点与里德有很大差异。在这两篇论文中，摩尔坚决反对他的老师们所讲授的唯心主义理论。与唯心主义者不同，他宣称，直接知觉使我们有充分的理由说，我们知道某些事物，例如我们的肉体是存在的。事实上，摩尔声称，他**确实**知道"其他人也有一个肉身"，这是不言自明的。43 在这个确定的基础上，他说得很含糊，从未真正回答这个问题，让任何人包括他自己感到满意。其立场却是人们反对怀疑论的明智举措。摩尔可能会说，任何认识论都有不确定性，都需要完善；但这并不是说，我们不知道如下简单事实：书页上印有这样一些文字，我有一个肉体。我们有**什么理由**这样认为，这个问题的重要性，不及我们确实具有这些知识这个事实（如果这是事实的话）。因此，摩尔在英国国家学术院的演讲是这样结尾的："我能认识事物，但是我不能证明它们

的存在；我确实知道，但是（我认为）无法证明的事物，包括我的两个证明的前提”（例如，人的两只手是存在的）。[17]常识的简单前提，与怀疑论者用来反对常识的任何论证，起码具有一样的可靠性。

摩尔的教学与著述，有助于人们界定英美分析哲学。尽管其著作的数量不多，其论文与专著却影响深远。其教学影响了整整一代思想家，这同样具有重要意义。剑桥哲学的黄金时代是20世纪30年代，摩尔、维特根斯坦（1939年，他接替摩尔担任教授）与罗素，均活跃于这一时期，世界各地的哲学家均来此求教。

罗　素

全面研究罗素或摩尔的生平，必将把对方包括在内。两者是多年的朋友和同事，他们一起改变了英美哲学的面貌。然而，他们的哲学与方法不同。比较而言，伯特兰·罗素（Bertrand Russell, 1872—1970）更有名。[18]多数学者认为，他集中体现了分析哲学家的真谛。正是罗素把青年维特根斯坦吸引到剑桥，也正是他在1950年被授予诺贝尔文学奖，从其代表作《数学原理》（1910—1913）获得好评，到其逝世，罗素一直是英语国家在世的最著名的哲学家。[19]

罗素出生于一个贵族家庭，但“思想自由”。[20]其祖父约翰·罗素勋爵，曾两次出任英国首相，被维多利亚女王封为伯爵。约翰勋爵推动了具有重要历史意义的1832年改革法案，其进步的政治思想已载入史册。伯特兰·罗素的父母同样思想进步，但颇有争议，例如，他们投身于妇女的选举权与计划生育等事业。两岁时，年幼的罗素就失去了母亲与姐姐，后来父亲也离他而去。养育他的，不是其父母遗嘱中所列的一些自由思想家，而是其思想保守的祖父母。

44

罗素的社会哲学与伦理学在许多方面都反映了其已故父母的观点，他们反对其祖父母所服膺的传统的维多利亚价值观。罗素不喜欢祖父母的那些保守的政治与道德观念，也不喜欢基督教。与其父母一样，罗素始终对道德与政治感兴趣，在有争议的问题上，经常坚持自由立场，其多部长篇巨著都是在讨论这些问题。[21]在其人生的后期，哲学家伯特兰·罗素成为第三代罗素伯爵。他依然对政治感兴趣，积极投身于当时的社会问题，例如性道德、和平主义与核裁军。

虽然罗素在很多领域著书立说，成果丰硕，但是其最令人钦佩、最为人称道

的成就，却是在形式逻辑与数学哲学领域。[22]罗素告诉我们，其哲学兴趣来自他对宗教与数学的思考。[23]数学是其最早的、为时最长的学术爱好。早年，他随祖父母一起生活，他思考并抛弃了关于上帝存在的证明，与此同时，他对数学产生了浓厚兴趣。18岁时，他考入剑桥大学三一学院，用三年时间专攻数学。结识摩尔和一些剑桥使徒（其中包括怀特海，他是罗素的数学老师）后，罗素转向"道德科学"（即哲学）。在剑桥，罗素的数学与道德科学的成绩是优——其学术天赋的早期表现。在哲学研究的初期，他对唯心主义感兴趣，受布拉德雷与麦克塔加尔特（Mctaggart）的影响较大。但是不久，他与摩尔一道，在全世界掀起一场反对英美唯心主义的运动，改写了20世纪的哲学史。[24]

45

罗素对逻辑与数学基础的研究，是其最大成就，这些成就使他成为全世界英语国家中最著名、最受人尊敬的哲学家。这项工作具有很强的专业性，和弗雷格的研究一样，只有专业人士才对它感兴趣。这里，我们只能介绍其逻辑研究的一些目的和影响。

没有求助于弗雷格，罗素就开始建设逻辑主义，换言之，他要把数学还原为逻辑真理。罗素是典型的基础主义者，一直在寻找可靠的知识。某些错误的、草率的数学论证让他不安。他相信，他能以缜密的方式证明算术可以还原为逻辑规则，那么至少可以说，他也能在知识的形式域发现可靠的真理。后来，他读了弗雷格的书，受其影响（他对该书持批评态度）。

《数学原理》是罗素的杰作，也是其对逻辑与数学哲学的主要贡献。在早期阶段，罗素认为，逻辑真理是世界的一部分。1919年，他这样写道："尽管较为抽象、普遍，但是逻辑学探讨实在的世界，与动物学一样真实。"[25]后来，他的高足维特根斯坦的早期著作使他改变了这种看法。罗素后来也持现在的普遍看法，即逻辑真理乃同义反复，不能为我们提供任何关于真实世界的知识。至于把数学还原为逻辑的理想，1931年，著名的奥地利逻辑学家和数学家库尔特·哥德尔（K.Gödel）证明，从逻辑上说，这个理想不可能实现。[26]罗素追求的目标虽未能实现，但是他在逻辑领域的成就仍然是他所做的许多重要贡献之一。

罗素的逻辑研究产生了一个非常重要的"意外收获"，即人们所谓关于专有名词、名称等的摹状词理论。[27]在早期阶段，罗素对语言并无特别的兴趣。和弗雷格一样，罗素认为，语言是一个笨拙的工具，应该用一种合乎逻辑的、纯粹的符号语言，来矫正和取代这种语言。他认为，清晰而准确的符号逻辑，能够解决笨

拙的日常语言所带来的许多问题。举例来说，指涉就是这样的问题。有时，某些句子所提到的事物，要么不存在，要么显然错误。这些命题是真的，还是假的，或者不真不假？请看以下例句："现在的法国国王是秃子。"我们的第一反应必然是，"这不对！"因为现在法国没有执政的君主。但是请注意：这个句子的否定式是"现在的法国国王不是秃子"。这个命题看上去和第一个命题一样错误！可是，逻辑学规定，假命题的否定式必然为真。究竟是哪里出错了？

46

罗素认为，指示性词语，如"金山"、"美国总统"或"哈里的妻子"，不一定真的与对象有关。毋宁说，在逻辑上，指示性词语能够、而且应当被翻译为描述性命题。罗素认为，"一般来说，即使是专有名词，也只是在表达一些描述"。[28]罗素认为，日常语言中这些烦人的因素，可被纳入清晰的逻辑。再回到那个秃头君主的例子，"现在的法国国王是秃子"在逻辑上可被解析为以下简单命题的结合体：只有一个 X，现在，他是法国国王，他是个秃子。这个结合体能够（而且应该）用符号逻辑表述出来。从逻辑上说，如果这个命题结合体的任何部分是假的，那么该结合体就是假的。因为"有一个 X，他是现在的法国国王"是假的，所以这个描述是假的。经过仔细的逻辑分析，我们发现，"现在的法国国王是秃子"这个命题确实是假的：这个句子本身并不假，假的是其符号式翻译，罗素坚持认为，这才是句子的真义所在。在所有这些讨论中，关键的、当时（1905 年）还具有革命意义的思想是，日常语言必须翻译为符号逻辑（至少可以说，在某些情况下，应该如此），以考察其真值。

另一个句子，即"现在的法国国王不是秃子"，情况如何呢？根据摹状词理论，这个普通的句子可以翻译为如下命题的结合体："只有一个 X，现在，他是法国国王，他不是秃子。"稍加思索，人们就能看出，这个结合体也是假的。这个思想实验不是要告诉人们：同一个命题可能真，也可能假，罗素否认这种说法，实际上，他提出的那种理论，正是为了反对这种观点。在罗素看来，毋宁说，这个思想实验证明，日常语言模糊不清，不可救药，必须把它翻译为符号逻辑——必须进行"分析"——以决定其真值。诸如此类的讨论，创造了"分析哲学"这个观念。

47

罗素称其哲学为"逻辑原子主义"。[29]他的意思是，从逻辑上说，人们可以把世界拆解为一些简单事实，如"这片颜色是红的"这样的事实，以便分析。他们可以通过经验，直接认识这些简单事实。这里，我们可以清楚地看到，罗素继承的以前英国哲学家的经验主义，开始受到应有的尊重，成为其青年时代的唯心主义

的对立面。逻辑上的这些简单事实结合起来，形成能够描述实在的复杂真理。因此，为了考察任何复杂观念的真理性，我们必须用符号逻辑，分析人们所假设的真理，我们把它分析成一些简单的或“基本的”命题。然后，我们考察这些简单命题，看看它们是否为真。我们会发现，罗素用新的符号逻辑来解决哲学难题。对他那个时代的许多思想家来说，这就是分析哲学的定义。

罗素对逻辑与认识论的贡献，为他赢得国际声誉。然而，激进的政治、宗教观点，使他错失好几个重要的学术职位。例如，1940 年，纽约城市学院拟聘请罗素为哲学教授，却在当地法院受到保守舆论的阻挠，几个著名牧师参与其中。[30] 这反而在学术界为罗素赢得更大荣誉和支持。1941—1943 年，他在费城做了许多讲座，这些讲座最终成为其畅销书《西方哲学史》(与一个世纪前黑格尔的哲学史一样，该书的最后一章是全书的高潮，在这里，作者阐述了自己的哲学!)。1944 年，他回到剑桥，被选为三一学院的终身院士。在后期，他最重要的哲学著作探讨认识论，尤其是《对意义和真理的研究》(1940)与《人类的知识——其范围与界限》(1948)。1970 年，罗素与世长辞，他被公认为那个时代最伟大的哲学家。

罗素论基督教。罗素无疑是他那个时代英语国家最著名的哲学家。他利用其哲学天才的影响力，推动政治、道德与宗教事业的发展。许多基督徒都记得他，因为他写了一篇著名的论文《我为什么不是基督徒》(1927)。他在宗教哲学领域没有任何建树，但是他对基督教的批评众人皆知，所以我们应该简要介绍其对上帝的看法。

48

罗素毕生致力于寻找确定性。他认为，在逻辑、数学与自然科学中，他发现了这种确定性。罗素主张相当幼稚的科学主义，这是他所持一贯怀疑信念的结果：“(本书的)所有问题都是笛卡尔式怀疑的结果。我发现，人会犯错误，我就问自己，我该做什么，才能避免错误。”[31] 唯有科学、逻辑与数学能够提供可靠的知识，因此，唯有它们讲授的知识才能真正为人接受。人们很容易看到，在这样的科学主义中，道德与宗教命题是没有资格存在的。罗素认为，宗教思想不可能得到科学、逻辑与事实的支持，因此，人们不可能确定无疑地相信它们——换言之，它们不可能是人们认识实在的可靠途径。这一点也适用于伦理学。其实，这种说法置罗素于不利之地。韦恩·布斯(Wayne Booth)的证明很精彩，他认为，罗素的认识论原则与其高度重视、大力弘扬的理性价值观(包括他对科学的评价)相矛盾。[32] 在其众多著作中，罗素的幼稚科学主义置他于言行不一的矛盾之中：

他坚决主张某些观点(例如,害怕本身是不好的,思想严谨是好的),他的其他哲学著作却不允许他说自己了解这些观点。对此,罗素的回应似乎一直是虚张声势,确切地说,他利用其著名哲学家的声誉,提出一些笼统的说法,仔细来看,这些说法无济于事。这一点适用于他所写的关于宗教、道德与政治的许多著名文章与讲稿。在探讨罗素的宗教哲学时,布莱特曼(E.S.Brightman)正确地指出,在他对基督教的批评中,"他给人的印象是,他关心的是否定,而不是界定;他想表达的,是他对基督教的厌恶,而不是说出他对基督教的解释。"[33]举例来说,他认为,"教会主持的基督教,过去是、现在仍然是全世界道德进步的主要敌人"[34],这显然是错误的。

如果我们不考虑罗素的华丽辞藻,原谅其幼稚的科学主义,不理会其谈论宗教与道德时那种居高临下的口气,那么他对基督教的批评,还有没有意义?当然有。几百年来,基督徒总是很不愿意理会批评者的反对意见。我们最好还是听一听罗素对基督教的批评,因为这些批评反映了有待改进的那部分生活与思想。此外,在我们的文化中,他的观点已经成为典范。无论如何,罗素的宗教观过去和现在都很受欢迎,也许已经成为现代世界通行的观点:宗教与价值观不过是个人私下的看法,与知识和理性无关。

罗素对宗教的第一个批评,属于道德范畴。有组织的宗教既阻碍了知识(特别是科学)的发展,又阻碍了社会道德的进步。天主教会压制伽利略和十字军东征就是这个问题的典型例证。我认为,罗素在批评教会时,显然是言过其实了。暂且不做辩护,我们承认,教会过去确实犯了许多道德错误。基督教会的历史包含各种因素,有好事,也有坏事,而非一无是处,如罗素描绘的那样。其实,罗素没有理由笼统地说,教会阻碍了道德与科学的进步。恰恰相反,世界上的许多美好事物,都来自基督教与圣经。不过,教会历史上也清楚地记录着罪恶、愚蠢和仇恨,供世人阅读。我们要承认这些事实,在现在和将来的教会生活中,努力克服这些问题。

与此同时,我们还要对罗素宣扬的科学与"事实"的宗教提出类似的批评。我们不想一概而论,认为科学总是带来破坏、死亡、傲慢与地球的毁灭,但是毫无疑问,科学技术常常造成这样的后果。科学也有不好的历史。人类的任何制度——宗教、科学与政治——无论存在多长时间,都未能摆脱罪恶、腐败与侵害。

罗素的第二个批评是针对圣经,特别是耶稣的道德品质。他认为,耶稣不是

一个完美无缺的人。罗素反对圣经所描绘的耶稣，反对关于地狱的教诲，反对耶稣诅咒无花果树，反对他谴责敌人，也反对他关于不可饶恕之罪的教导。我认为，罗素似乎全然不知，关于正确解释圣经的大量文献已经出版。他的评论缺乏诚意，毫无准备，没有科学性——确切地说，这些评论与学术的、精深的圣经研究汇集而成的全部知识毫不相干。例如，人们必须根据耶稣那个时代讨论来世的普遍方式，来理解其关于地狱的教诲。他那些故事、寓言和比喻，都以那个时代的日常生活为背景，在此基础上，他创立了自己的教义。进一步说，即使用这种方法来理解耶稣的教诲，也只是充分而科学地解释圣经所谓审判与来世的第一步。在剑桥大学图书馆，探讨这个问题的文献已经汗牛充栋，罗素却避开这些学术研究，以简单化的、甚至幼稚的方式阅读圣经。他给人的印象是，他并不是真的想弄清几百年来基督徒如何回应他提出的那些批评。在这个问题上，我们恐怕从罗素那里学不到什么。 50

罗素提出的最后一个问题，似乎还有一线希望，这个问题与认识论有关。他认为，宗教信仰无证据。有人讲了一个很好的故事，据说在一次聚会上，一位女士问罗素，当他快要死的时候，如果见到其创造主，他会对上帝说些什么。“证据不足，”罗素答道，“我会对上帝说，请出示‘更多证据’。”[35] 罗素认为，相信上帝与灵魂不死，是基督教信仰的主要内容，这当然不对。相信上帝当然是这种信仰的一部分。罗素的怀疑、“证据”属于教条主义，必须抛弃，可是，他要求人们为信念提供某种证据，这种主张不无道理。

在几个不同的时间、不同的地点，罗素重新考察了关于上帝存在的证明，结果却总是一样：我们没有理由相信，上帝是存在的。[36] 罗素认为，我们没有充分的证据证明，他是存在的。我们首先想到的是韦恩·布斯对罗素的宗教与道德观的批评。为什么仅仅因为没有公开的、合理的、有说服力的证据，信徒就会怀疑上帝是否存在？如阿尔文·普兰丁格（Alvin Plantinga）所言，不管怎么说，“证明”上帝存在，与“证明”其他人也有心灵，难度相当。[37] 问题出在罗素所持笛卡尔式的认识论，确切地说，问题出在其怀疑原则。对上帝的信念很可能是“适当的、基本的”，无需经验证明，一如我相信，萨莉有心灵，宇宙不是五分钟前才形成的（年代，包括我们的记忆，均可作证）。[38]

对罗素的另外一个回应是，他对上帝存在的证明的概述苍白无力。再说一遍，我们发现，罗素并没有考察那些复杂的学术论证，相反，他轻而易举地排除了 51

他不喜欢的观点。举例来说,在考察宇宙论证时,罗素满足于重弹老调:如果事必有因,那么是谁创造了上帝?[39]在与天主教哲学家科普尔斯顿(F.C.Copleston)进行的一次著名的广播辩论中,罗素未能用如此简单的问题蒙混过去。他的回应即使在当时也显得苍白无力。确切地说,根据其逻辑主义,罗素认为,唯有分析命题是必然的,事物不是必然的。[40]这完全是他的一己之见。不管怎么说,有些"事情"是不可能的(例如,一个球不可能在同一个时间通体是红的,又是绿的)。如果某些"事情"是不可能的,那么按照严密的逻辑,人们可以推断,也许某些"事情"是必然的。换言之,如果"不可能"这一逻辑范畴适用于事物,那么"可能"与"必然"这些范畴也必定适用于事物。

即使在这个地方,我们仍然可以求教于罗素。基督徒信仰上帝,靠的不是论证(在这个问题上,普兰丁格是完全正确的),但是人们能够、也应该提出某些公开的论证,捍卫基督教信仰所蕴含的一些思想。与罗素那个时代一样,现在,基督徒知识分子也可以有所作为。在广阔的西方思想文化中,人们还应该在理性的基础上捍卫信仰,回应无神论者提出的(常常是模糊不清的)批评。在罗素那个时代,基督徒思想家有很多事情要做,他们必须清晰地、合乎逻辑地说明,哪些证据可用来证明某些基督教思想,他们还要解释宗教信仰、宗教语言与经验证据的关系。起码可以说,这是分析哲学对基督教思想提出的严峻挑战。基督徒的回应是本章最后一节的论题,也是后面讨论基督教哲学那一章的论题。

综上所述,我们应该细心倾听罗素对基督教的怨言。不重视批评者的基督徒,是很愚蠢的。长远看来,他所谓反对基督教信仰的那些论证,多数都将遭受严肃的质疑。如果基督教遭受的批评,已由罗素尽数列出,那么人们拥护基督教的理由,一定会相当充分。

52

早期维特根斯坦

20 世纪早期,剑桥大学诞生了三位世界著名哲学家,继罗素与摩尔之后,是路德维希·维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein, 1885—1951)[41],他是三位哲学家当中的最后一位。维特根斯坦的名气和影响都很大,其著作的声誉后来盖过了他在剑桥的老师摩尔与罗素。人们甚至可以说,20 世纪出现了两位最重要的哲

学家，维特根斯坦是其中之一，另一位是马丁·海德格尔。[42]其思想、著作与影响力可以清楚地分为两个阶段，人们通常称之为“早期维特根斯坦”与“晚期维特根斯坦”。[43]因为早期维特根斯坦与罗素和维也纳学派关系密切，我们将在本章探讨其早期的生活与著作，随后再进一步考察其思想的发展。

维特根斯坦与剑桥哲学联系在一起，但是他来自维也纳。维特根斯坦出生于奥匈帝国的上层社会，其父是财力雄厚的钢铁大王，也是人文学科的重要赞助人，母亲是一位有修养和鉴赏力的女士，还是一位训练有素的钢琴演奏家。在这个有着犹太血统的大家庭，维特根斯坦养尊处优。其兄弟姐妹都接受了最优质的教育，在别人眼中，他们都将出人头地。所有兄弟当中，只有两个没有自杀。这种家世基本上能够解释维特根斯坦容易冲动的性格及其哲学风格的某些方面。[44]

维特根斯坦首先随家庭教师学习，后被送入林茨市的一家实科中学（阿道夫·希特勒碰巧就读于这所中学），学习实用的技术性课程。此后，他考入曼彻斯特大学，该大学的工程学与自然科学闻名遐迩。维特根斯坦对航空学这门新学科感兴趣，还设计出一种新的螺旋桨。在这个学习阶段，他先是对数学，然后对数学的基础，产生了兴趣。于是他读了罗素的《数学原理》，这本书改变了这个年轻人的生活。

事实证明，与数学哲学的这种接触具有重要意义。维特根斯坦做事从不半途而废。弗雷格、罗素与怀特海刚刚建立的新的符号逻辑激发了他的兴趣与天赋。1911年暑假期间，维特根斯坦去了耶拿，拜访了年迈的弗雷格。弗雷格建议他向罗素求教。

53

新学期伊始，维特根斯坦就出现在剑桥大学三一学院由罗素主持的（规模很小的）讲座上。他非常钦佩罗素，无论白天还是夜晚，他总是在问一些逻辑与数学基础的问题。罗素发现这个年轻人很有前途，便鼓励他。维特根斯坦对他的朋友说，这种鼓励挽救了他的生命（在曼彻斯特大学时，他一度想自杀）。

维特根斯坦的目标是写一部哲学名著——否则就放弃哲学研究。他没有上过正规的哲学史课，他觉得，以前那些思想家的著作都是“垃圾”（他经常使用这个词）。他成为罗素的门徒，也给摩尔留下深刻印象。他们以平等的态度对待他。认识到自己确实有能力在逻辑领域做世界一流的研究，维特根斯坦便全身心地投入这项工作。他认为，自己绝非平庸之辈，他能解决逻辑领域的所有重要

问题。为了避免干扰，更好地集中精力完成这项重要工作，维特根斯坦决定离开英国。他在挪威肖伦的一间临时小屋里住了两年，在欧洲，这个地方可能是人们能够找到的、最远离欧洲文明的地方。他的名声越来越大，甚至摩尔都跑到那里拜访他，并记录其逻辑理论的进展。[45]然而，得知自己不能申请学士学位时，维特根斯坦态度傲慢，脾气暴躁，他们的友谊破裂了。

必须维护自己的权利，这种强烈的责任感，能够解释维特根斯坦的许多古怪行为和离奇想法。在人生的这个阶段，这种责任感使他重返奥地利。第一次世界大战已经爆发，维特根斯坦自愿入伍。他本来可以轻而易举地做一名军官，但是他放弃了家里为他提供的这个有利条件。他成为一名前线士兵，却仍然随身携带着他所做的那些探讨逻辑问题的笔记。这场可怕的战争影响了整整一代人，维特根斯坦也不例外，他几乎变了一个人。

战争期间，维特根斯坦在一间很小的书店，买了那里仅有的一本书：托尔斯泰的《福音书简介》(*The Gospels in Brief*)。这成了他最喜欢读的书之一，从其日记中，我们得知他把自己看作一个基督徒。可是他不合群，从未参加任何教会活动。他那样的宗教完全是个人的，具有很强的道德意义。维特根斯坦的宗教观在很多方面类似于康德：宗教本质上是建立在义务之上的一套严格的道德规范。康德和维特根斯坦都鄙视传统的教义学。他们认为，系统神学家自称他们比其他任何人知道得更多。

54

维特根斯坦对战时服役的态度，符合其严格的义务伦理学。他承担了前线附近的一项非常危险的任务，结果被意大利人俘获。在战俘营期间，他完成了20世纪最伟大的哲学著作之一：《逻辑哲学论》(1921)。这是维特根斯坦在世期间所发表的唯一著作；其另外一部名著《哲学研究》，是在他逝世后才整理出版的。一战结束后，维特根斯坦接受了托尔斯泰对待工作与财富的理想主义态度，将其巨额财富(他很可能是当时欧洲最富有的单身汉)悉数捐出。具有讽刺意味的是，他无力出版其主要著作。罗素同意为《逻辑哲学论》作序，没有他的帮助，这部著作也许无法面世。罗素的友人奥格登(C.K.Ogden)答应将此书列入其主编的系列丛书——“心理学、哲学与科学方法国际论丛”。德文版的《逻辑哲学论》(1921年)满是纰漏，于是奥格登同意，出一个德英双语版。[46]维特根斯坦很幸运，因为他有奥格登这样耐心细致的编辑，奥格登为他纠正了许多错误，写了许多封信，要求他做一些说明，还亲自为他翻译。[47]

《逻辑哲学论》的确是一部天才的作品。与许多名著一样,该书的阐释仍然颇具争议。[48]维特根斯坦不仅相信,他已经解决了弗雷格、罗素与怀特海创立的新式逻辑的主要问题,而且相信,他已解决了包括形而上学与伦理学在内的所有传统哲学的主要问题。在该书的序言中,他这样写道:"本书探讨哲学问题,我认为,本书已经证明,阐述这些问题的那种方法,误解了我们语言的逻辑……因此我认为,这些重大问题最终得到彻底解决。"维特根斯坦认为,在《逻辑哲学论》中,他已经解决了逻辑的问题,与此同时,他还解决了包括伦理学与形而上学在内的传统哲学的问题。那时他才 32 岁。

55

这本部头不大的书,主要思想观点是什么呢?在逻辑领域,我们旨在证明,逻辑真理都是同义反复:它们不能为我们提供任何关于世界的知识。弗雷格、罗素与怀特海已经指出,他们提出的那种新逻辑的真理,是关于宇宙的一些最普遍的事实;罗素很同意维特根斯坦的观点,却也很失望(从此,他对形式逻辑不抱任何希望)。

虽然《逻辑哲学论》是一部逻辑著作,但是如维特根斯坦本人所言,其主要问题不仅与逻辑有关,而且与形而上学,甚至与伦理学有关。[49]维特根斯坦的目的是,指出语言——确切地说,是有意义的语言——的界限,进而指出我们语言的内在逻辑。借用《数学原理》的结构,他用一些有编号的命题来阐述其论点。有人称之为"论证",其实,这部书言简意赅,清晰明澈:仿佛外科医生的手术刀,它开门见山,使用简短的警句、格言,而非传统的论证。

在早期哲学中,维特根斯坦做出两个重要区分:意义与无意义的区别,言说与展示的区别。理解了这两个区分,我们就把握了早期维特根斯坦的核心思想。他接受罗素的观点,认为原子事实或事态,是现实的基本要素:"事态的存在或不存在,即现实"(2.06)。[50]具体地说,事态即世界上的客体的组合(2.01)。我们用语言来"描绘"或模仿事态(2.1)。一个命题是一个具体事态的逻辑模型(4.023)。思想是事实的逻辑图像(3)。真命题反映世界的存在方式(2.222)。命题的总和即语言(4.001)。

对早期维特根斯坦来说,有意义的语言是现实的逻辑"图像"或模型:"图像是现实的模型"(2.12)。意义来自能够描述可能事态的那些命题的要素。"图像所反映的,是其意义"(2.221)。这就是维特根斯坦著名的"语言图像理论"。语言命题为我们提供了在逻辑空间中处于某种状态的对象的模型。如果这种

56 状态是真实的，这个命题就是真的；如果这个状态不真实，这个命题就是假的。换言之，逻辑真理没有任何意义，因为它们不能为我们描述对象世界的任何事态(《逻辑哲学论》认为，对象世界是唯一真实的世界)。这就是逻辑命题没有任何意义的原因：它们是真的，因为它们是同义反复；它们是假的，因为它们是自相矛盾(4.462)。

因此，逻辑真理，以及逻辑上自相矛盾的陈述，都没有任何意义。不过，这种"没有意义"(no-sense)不同于荒谬(nonsense)；在维特根斯坦看来，荒谬的意思是，某个句子是一个伪命题，该命题似乎说了什么，但是逻辑分析表明，它没有任何意义。因此，一个句子看上去可能是一个命题，其实不然。

请看以下例句："宇宙有一个目的。"这样的句子不能被细分为一些描述事态的基本命题。因此，这个句子实际上什么也没说：它是荒谬的。它想说出只能被展示的东西。这是《逻辑哲学论》中的第二个区分，同样具有重要意义。某些很重要的事情，只能被展示出来，却不能被说出来。例如，有些命题试图创造世界的模型，其实，它们只能被展示，却不能被说出。"**我们**不能用语言来表达在语言中呈现出来的东西。命题能够**展示**现实的逻辑形式……**能**被展示的，就**不能**被说出"(4.12, 4.1212)。因此，在维特根斯坦看来，逻辑分析已经证明，唯有经验的或纯逻辑的命题，才有意义。

这与道德、宗教有何关系？它们的语言是否荒谬？维特根斯坦认为，对于如此重要的事情，人们只能亲力亲为，不能高谈阔论。"世界的意义，一定在世界之外"(6.41)，因此，人们不可能用有意义的语言，把它表达出来。同样的道理，"很显然，人们不可能用语言把伦理学表达出来"(6.421)。高于世界的东西，可以**被展示**，却不可**被言说**。对维特根斯坦来说，崇拜上帝的最好方式，显然是保持沉默。

这样的立场并不新鲜。追随新柏拉图主义的思想，早期基督教神学家认为，上帝超越了人类的语言。这种思想被称为否定神学。举一个很有名的例子，西方第一部研究符号和象征(符号学)的著作，是一本探讨如何才能正确地解释圣

57 经的书：奥古斯丁的《论基督教教义》。在这部书里，这位伟大的神学家说，上帝的存在高于人类的语言。[51]对所有先验的东西，所有高于物质世界的东西，例如宗教、伦理学与美学，维特根斯坦均持这种否定态度。在此书结尾处，维特根斯坦提出一个著名论断："对于不能言说之物，人们必须保持沉默。"这里回响着他

在序言中做出的主张:“本书的主要论点可概括如下:凡是能被言说之物,都能被清楚地说出;凡是我们不能言说之物,我们必须保持沉默。”

这与组成《逻辑哲学论》的那些句子有何关系?应该把它们也看作谬论吗?以维特根斯坦的论断为例,他认为:“凡是能被言说之物,都能被清楚地说出。”这是在描述一种事实,是在描述世界万物的某种逻辑形式吗?显然不是,但是,维特根斯坦认为,这是该书的“主要论点”。因此,这本书不是科学,而是哲学,所以它是谬论。维特根斯坦知道这样的结论。在倒数第二段,他这样写道:“我那些命题,只是一些说明:理解我的读者,终将认识到,它们是谬论。”如此看来,《逻辑哲学论》为我们提供的,不是事实,而是一种全新的认识世界的方式:“他必须超越这些命题,然后他就能正确地认识世界”(6.45)。维特根斯坦坚信,他那些命题是正确的:“我认为,这里提出的那些思想的**真理性**,是不容置疑和最可信赖的”(序言)。然而,他的思想与这个世界无关,它们只能帮助我们正确地认识世界。它们试图说出,只能被展示、不可被言说之物。

战时服役,在战俘营获释,捐出巨额财富,以及解决哲学问题之后,维特根斯坦开始“务实”:他当了一名小学教师。许多读者,甚至罗素和弗雷格,都未能正确理解其伟大的《逻辑哲学论》。真正理解和欣赏这本书的那些人,要么成为作者的同事[例如拉姆齐(F.P.Ramsey)],要么成为他那种文化——世纪之交的维也纳文化——的成员。他们就是所谓维也纳学派的成员,他们发动了一场思想运动——逻辑实证主义。

维也纳学派

逻辑实证主义是分析哲学阵营里一种思潮的名称,该思潮起源于20世纪早期的欧洲。从某种意义上说,在此世纪相当长的一段时间,分析哲学与逻辑实证主义被看作一回事。这个思潮又称“逻辑经验主义”,它与“维也纳学派”的著作有关,该学派的领袖是莫里茨·石里克(Moritz Schlick, 1882—1936)。[52]在弗雷格、罗素与早期维特根斯坦的逻辑研究的鼓舞下,这些思想家完全赞成用纯粹科学的方法来解决哲学问题。与其先辈一样,他们相信,通过逻辑分析与概念阐释,他们一定能清除哲学中的难题与混乱。 58

“恩斯特·马赫研究会”(Ernst Mach Society)是维也纳学派的核心,1922年,在该研究会的倡议下,石里克来到维也纳,担任科学哲学教授。[53]石里克很快就开设了一个定期讨论班,在他领导下,这些志趣相投的经验主义者怀着极大热情传播其思想。该学派的成员不仅包括哲学家,而且包括数学家、物理学家与社会科学家。在这些成员中,鲁道夫·卡尔纳普(Rudolf Carnap, 1891—1970)与库尔特·哥德尔(1906—1978)分别在哲学与数学领域做出了重要贡献。柏林也出现了一个类似的组织,名为“经验哲学研究会”,其最重要的成员是汉斯·莱辛巴赫(Hans Reinchenbach, 1891—1953)与卡尔·亨佩尔(Carl Hempel, 1905—1997)。[54]1930年,这两个研究会开始出版其学刊《知识》,莱辛巴赫与卡尔纳普担任主编。1930年,他们发起召开了首届“科学哲学”与“科学的统一”国际哲学大会。维也纳小组与德国小组的成员,以及一些志趣相投的哲学家,如A.J.艾耶尔(1910—1989),在世界各地传播逻辑实证主义的理论。石里克对维特根斯坦哲学很感兴趣,把他看作一个了不起的天才。然而,维特根斯坦本人并不是维也纳学派的成员,而且对逻辑经验主义持批评态度。

不断加剧的欧洲冲突,给维也纳学派造成很多困难,其工作受到怀疑,最后被镇压。许多人逃离中欧,去了英语国家,特别是美国。石里克被一个患有精神病的学生枪杀于维也纳大学的石阶上。奥地利和德国的那些远走他乡的实证主义思想家,却对世界各地的英语哲学产生了巨大影响。凭借其“科学”方法、其类似于罗素的“逻辑原子主义”与早期维特根斯坦的某些思想,以及其坚定的信念与极大的热情,在20世纪相当长的一段时期,各式各样的逻辑实证主义一直是英语哲学的主流。

59

维也纳学派的宣言“科学的世界观”(1929)清楚地表述了逻辑实证主义的基本原理:

科学主义。科学是理性知识的最好形式或唯一形式。

逻辑分析。由弗雷格、罗素、怀特海与早期维特根斯坦创立的新的形式逻辑,是人们分析自然语言中那些模糊不清、产生歧义的句子的纯洁工具。

证实原则。命题的意义在于其证实方法。也就是说,当且仅当(1)仅凭逻辑因子,一个句子就是对的或错的(如同义反复或分析性陈述),(2)感觉经验能够证实这个句子,它才能表达一种有意义的思想(陈述或命题)。这体现了该学派那种普遍的经验主义。

科学的统一。既然可观察的事物是理性知识的唯一基础(数学与逻辑除外),那么自然科学与社会科学必须努力建设一种纯洁的科学语言,以描述关于世界的所有正确事实。[55]

这个思潮公然宣称,要把所有形而上学的主张从理性知识的领域清除出去。维特根斯坦与罗素都没有坚持后面两个观点(即证实原则与科学的统一),它们却是维也纳学派与通常所谓逻辑实证主义的特征。维也纳学派那些主张的英语版,则是A.J.艾耶尔的《语言、真理与方法》(1936),这本书很受欢迎,影响很大。[56]

在解决哲学难题时,维也纳学派的慷慨激昂与满腔热情,显然失之简单化。随着时间的推移,即使该学派的成员也承认这一点。尤其是所有经验科学的统一与意义的证实标准这两个原则,最后要么被抛弃,要么被彻底修改。这些变化表现在鲁道夫·卡尔纳普的著作中,他是维也纳学派极具影响力和极为重要的成员。1891年,卡尔纳普出生于德国,曾求学于弗莱堡与耶拿。[57]他是弗雷格的学生,弗雷格把他带入符号逻辑这个新领域。一开始,卡尔纳普攻读物理与数学,后来对数学、逻辑与科学的基础产生了兴趣。他是弗雷格、罗素与早期维特根斯坦的热情追随者。1926年,应石里克的邀请,他来到维也纳,很快就成为该学派的重要成员。1935年后半年,卡尔纳普逃离纳粹统治,来到芝加哥大学,然后在这里任教多年。在此期间,他使逻辑实证主义成为英语哲学界的主流思想,他也成为该学派世界著名的领袖人物。卡尔纳普追随弗雷格的思想,他认为,对科学哲学来说,日常语言过于模糊,缺乏精确性。他探讨的问题是,一种完全形式的科学语言的逻辑应该是什么。关于外部世界的实在性,卡尔纳普提出的科学语言的逻辑体系,实际上保持中立;不过他认为,形而上学问题其实是一些"伪问题",这些问题没有对日常语言作适当的逻辑分析。对卡尔纳普来说,一种有意义的语言,应能被翻译为一种纯洁的、干净的、按照逻辑规则建立起来的语言。"科学语言的每一个句子,都能翻译为一个描述可观察的属性的句子。"[58]他还逐步完善了此前那个相当简单化的证实标准。这是不可或缺的一个环节,因为那个证实标准把许多重要的科学真理,包括那些普遍的科学真理,都排除在外。

60

例如现代物理学中最著名的规律:$E=mc^2$。这个规律并没有描述某种现象。只是在很宽泛的意义上,它以"经验"为基础;如何通过亲身观察来"证实"它呢?诸如此类的问题,迫使逻辑实证主义者放宽其意义标准。卡尔纳普这样写道:

“(维也纳学派的)这些特征造成了某种僵化,我们不得不做一些彻底的修改,正确理解所有客观知识的开放性与不可避免的不确定性。”[59]最后,卡尔纳普提出了理性语言的“意义”标准,根据这个标准,只有在这种情况下,这个术语或概念才具有科学意义:当且仅当一个术语或概念是由观察所界定;如果不可观察,那么使用该术语或概念的那种理论,可由观察来检验,在设计该理论的检验方法时,这个术语其实在发挥某种作用。[60]这个很弱的“证实”概念,顾及许多此前本来被当作“形而上学”而加以排除的术语或客体。尽管如此,这个弱的“意义”概念,并没有为人们谈论上帝或神学——以此为有意义的理性探讨——留下多少空间。卡尔纳普始终认为,来自证据的证明,是科学的标志,形而上学通常由“伪命题”组成。[61]

卡尔·波普(Karl Popper, 1902—1994)是维也纳学派的一位重要的早期批评家,他断断续续地参加过该学派的活动。波普出生于维也纳,曾就读于维也纳大学,在维也纳学派的系列专著中,出版了自己的科学哲学著作《科学发现的逻辑》。尽管追随维也纳学派的科学主义与经验方法,但是波普有其评判真正科学的标准。他说:“急于消灭形而上学的实证主义者,把自然科学也一道消灭了。因为科学规律同样不能在逻辑上还原为基本的经验命题。”[62]因此他认为,把科学与伪科学区分开的,不是意义这一标准,而是证伪这个标准。除了其他因素,如果一种理论或一个命题能被经验、特别是实验证伪,它就是科学的。和维也纳学派的所有成员一样,波普也离开维也纳,去了新西兰。后来他定居英国,成为一个颇具影响力又备受尊敬的科学哲学家。

在逻辑实证主义者当中,以英语为母语的哲学家,当属 A.J.艾耶尔,他名声卓著,影响深远。[63]人们起码可以说,在英语世界,他那本介绍“新”方法的小册子,是这个思潮中最重要的哲学著作。事实上,人们常常把《语言、真理与逻辑》(1936)等同于纯粹的逻辑实证主义。为了回应反例,艾耶尔修改了证实原则——例如描述过去的事实的那些句子——此前那种简单的说法,不能解释这些问题。艾耶尔的第一个命题原则清晰而准确:“我认为,一个经验性假设确实没有必要是可证实的,但是某种可能的(!)感觉经验,应该与该假设的真假有关。”[64]请注意,在考察一个经验命题是否有意义时,感觉的作用完全是假设的。该书清楚地指出(比维也纳学派的那些艰深著作清楚多了),意义的证实标准的含义很多,很笼统。根据这个原则,所谓道德、形而上学与神学这样的真理,既不

真，也不假，而是毫无意义。“因此，我们可以这样来定义一个形而上学的句子，它想表达一个真正的命题，实际上，它既非同义反复，又非经验性假设。既然同义反复与经验假设是有意义命题的全部种类，我们就有理由得出如下结论：所有形而上学命题都是无意义的。”[65] 由于道德、形而上学与宗教命题都不能由感觉经验证实，它们也不能仅凭逻辑而成为真命题，因此，它们不可能有任何意义。

1930—1970年（逻辑实证主义的鼎盛时期），尽管不是所有的分析哲学家都同意维也纳学派那个宏大纲领的所有原则，但是分析哲学家对宗教语言何以可能是有意义的——更不要说是真的！——这个大问题，穷追不舍。尽管不是所有的分析哲学家都接受形形色色的证实原则（它们已经受到严厉批评），但是在认识论上，他们都是经验主义者。神学家与有信仰的哲学家，何以回应这种观点？

这个问题是由安东尼·N.弗卢（Antony N. Flew）在一本颇具影响力的著作中提出的，该书被列入探讨新的逻辑实证主义与神学关系的系列丛书。“对你来说，必须发生，或已经发生的什么事情，才能证明，上帝或上帝的爱并不存在？”[66] 弗卢追随卡尔·波普，用“证伪”标准来衡量认识的意义。这种方法似乎能削弱上帝信仰的合理性。

宗教语言的逻辑

人们可以笼统地说，宗教的分析哲学，旨在回应逻辑实证主义提出的挑战。我们把这里的讨论，限定在逻辑实证主义正处于鼎盛时期的那几十年，把宗教哲学的进一步发展，留到本书的后面几章。有的神学家不重视这个问题，他们认为，这是一个无足轻重的学术问题，与神学无关。传统神学则清楚地知道，事实并非如此。逻辑实证主义者提出一个重要问题：我们应该如何理解宗教语言？不重视这个问题的神学家，必须后果自负。宗教语言的经验基础，尤其是宗教语言的意义及其真假，以及宗教符号、规则、陈述与祷告的各种用法，本身都是重要的神学问题。过去，希腊语和拉丁语神学家用了几百年的时间，一直在探讨诸如此类的问题。

63

第二种选择是，接受证实标准或类似的主张，重新解释宗教，使之成为有意

义的。这常常使人从行为的角度解释宗教,把宗教归结为伦理学。[67]然而,宗教实际上大于伦理学,这个事实使得这种选择疑点重重。约翰·希克(John Hick, 1922—)另辟蹊径。他说宗教语言可在来世得到"证实",赞同者寥寥无几。[68]第三种观点坚持认为,逻辑实证主义的方法适用于客观知识,但是这种观点认为,信仰上帝不是一个简单的经验事实。这种观点的拥护者认为,信仰意味着以某种方式理解世界,并且按照这种理解而生活。伊恩·T.拉姆齐(Ian T. Ramsey, 1915—1972)是这种思想的早期倡导者。[69]从维特根斯坦的后期语言哲学(本书的后面章节将讨论这些内容)来看,这种回应的可信度更大。因为他对其早期著作以及逻辑实证主义者的著作持坚决批判的态度,因为他开始把语言的意义建立在其用法之上(他称之为"语言游戏"与"生活形式"),所以人们可以把宗教的信仰、语言和活动,看作一场有意义的"语言游戏"的一部分,与人类的其他活动相类似。

最后一种回应是,放宽证实原则,为形而上学与神学留出一些空间,同时接受所有经验主义者的质疑,为有神论提供证明。这种回应来自一些受传统基督教哲学影响的哲学家,如F.C.科普尔斯顿、麦斯科尔(E.L.Mascall)与奥斯汀·法雷尔(Austin Farrer),以及一些过程神学家,如查尔斯·哈茨霍恩(Charles Hartshorne)。在回应经验主义者的语言哲学时,他们坚持认为,宗教语言是有意义的。他们还提出一些更清晰、更准确的关于上帝存在的证明。后来,理查德·斯温伯恩(Richard Swinburne)全面阐述了这种观点。

64

20世纪中叶,逻辑实证主义寿终正寝,分析哲学的认识论翻开崭新的一页。这种形势允许基督徒哲学家,如阿尔文·普兰丁格,提出一些对宗教信仰非常友好的认识论。本书后面的一节,专门论述分析的宗教哲学,我们将在那里重新探讨这个问题。

结 语

分析哲学的发展,始于维也纳学派与早期实证主义。作为一种思潮的实证主义已经衰落,但是分析哲学的许多特征,起源于这些早期的开拓者,它们从未真正离开过这个传统。举例来说,效法科学、推崇科学,仍然是这个传统的一部

分。它强调立足证据，对论点进行仔细的逻辑分析与阐述。在欧美分析哲学中，清晰、合理与逻辑严密性，仍然被视为优点。

虽然分析哲学成长于且仍然活跃于欧洲大陆，但是所谓的大陆哲学，已为其他思想流派所统治。具有大陆思想特征的那些学派或思潮，是现象学与存在主义。现在，我们必须把注意力转向它们的起源，尤其是海德格尔的著作。

注　释

1. 关于G.E.摩尔的传记，请参阅其"自传"，载于 *The Philosophy of G.E.Moore*，ed. Paul Arthur Schilpp，2nd. ed.（New York：Tudor，1952）；R.B.Braithwaite，"George Edward Moore，1873—1958"，载于 *G.E.Moore：Essays in Retrospect*，ed. Alice Ambrose and Morris Lazerowitz（London：Allen and Unwin，1970）；Thomas Baldwin，"G.E.Moore，" *Philosophy* 71(1996)，pp.275—85；以及 Tom Regan，*Bloomsbury's Prophet*[Philadelphia：Temple University Press，1987]。
2. （除了上一个注释提到的那些书）关于摩尔的一些好书，还包括：A.J.Ayer，*Russell and Moore*[Cambridge，Mass.：Harvard University Press，1971]；Thomas Baldwin，*G.E.Moore* [London：Routledge，1990]；John Hill，*The Ethics of G.E.Moore*[Assen：Van Gorcum，1976]；E.D.Klemke，ed.，*Studies in the Philosophy of G.E.Moore*[Chicago：Quadrangle，1969]以及 *The Epistemology of G.E.Moore*[Evanston，Ill.：Northwestern University Press，1969]；David O'Connor，*The Metaphysics of G.E.Moore*[Dordrecht：Reidel，1982]；Avrum Stroll，*Moore and Wittgenstein on Certainty*[Oxford：Oxford University Press，1994]；以及 Alan R.White，*G.E.Moore*[Oxford：Blackwell，1958]。
3. "Autobiography"，p.13.
4. 关于这个小组及其对摩尔的影响（反之亦然），请参阅 Paul Levy，*Moore*[New York：Holt，Rinehart and Winston，1979]。
5. 关于英国的唯心主义，请参阅 Steve Wilkens and Alen G.Padgett，*Christianity and Western Thought*，Volume 2：*Faith and Reason in the 19th Century*[Downer's Grove，Ill.：Inter Varsity Press，2000] 2：239—46。
6. Bertrand Russell，"My Mental Development"，载于 *The Philosophy of Bertrand Russell*，ed. Paul Arthur Schillp，3rd.ed.（New York：Harper，1963），p.12。
7. G.E.Moore，"The Nature of Judgment"。首次发表于 *Mind* 8(1899)：179—93，再版于 *G.E. Moore：The Early Essays*，ed. Tom Regan(Philadelphia：Temple University Press，1986)。
8. "The Nature of Judgment"，p.193[参见 *The Early Essays*，p.80]。
9. G.E.摩尔，*Principia Ethica*[New York：Cambridge University Press，1903]以及"The Refutation of Idealism"，载于 *Mind* 12[1903]：433—53。后者再版于他的 *Philosophical*

Studies[New York: Harcourt, 1922]。摩尔的后期论文再版于其 *Philosophical Papers* [London: Allen and Unwin, 1959]。此外,他还著有 *Ethics*[New York: Holt, 1912]以及 *Some Main Problems of Philosophy*[London: Allen and Unwin, 1953]。

10. Moore, "The Refutation of Idealism",载于 *Philosophical Studies*, p.17。
11. 关于 Messer(其著作概括了胡塞尔的观点),请参阅摩尔的长篇书评:*Mind* 19[1910]: 395—409。摩尔的哲学心理学讲座,名为"The Subject-Matter of Psychology", *Proceedings of the Aristotelian Society* 10(1909—1910):36—62。该学会的摩尔哲学评论家 G.Dawes Hicks 教授,肯定是把这个讲座纳入布伦塔诺的传统[Hicks, "Mr. G. E. Moore on 'The Subject-Matter of Psychology'," *Proceedings of the Aristotelian Society* 10(1909—1910):232—288]。关于摩尔对布伦塔诺伦理学的看法,请参阅《伦理学原理》导论,pp. x—xi,及其对布伦塔诺的伦理学著作的评论:*International Journal of Ethics* 14(1903):115—123。
12. *Principia Ethica*, p.154,粗体是他自己加的。
13. Leonard Woolf, *Sowing*[London: Hogarth, 1960], p.148.关于摩尔与布鲁姆斯伯里俱乐部的关系,读者还可参阅 John Maynard Keynes, *Two Memoirs*[New York: A. M. Kelley, 1949], pp.78—103。
14. "Autobiography", p.16.
15. 这些论文再版于其 *Philosophical Studies*;特别是 pp.96, 163—165。
16. 原文发表于 *Contemporary British Philosophy*, ed. J. H. Muirhead(London: Allen and Unwin, 1925), pp.193—223,以及 *Proceedings of British Academy* 25(1939):273—300。二者均再版于 Moore, *Philosophical Papers*。
17. *Philosophical Papers*, p.150;另请参阅 pp.146—148。
18. 对罗素的简要而质量上乘的介绍,请参阅其"My Mental Development",载于 *The Philosophy of Bertrand Russell*, ed. Paul Arthur Schillp(New York: Tudor, 1944);另请参阅一篇关于他的较长的论文,该文载于 *Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, 8 vols.(New York: Macmillan, 1967); A. J. Ayer, *Bertrand Russell*[New York: Viking, 1972];以及 A.C.Grayling, *Russell*[Oxford: Oxford University Press, 1996]。比较高深的论著有:Schillp, ed. *The Philosophy of Bertrand Russell*; Elizabeth Ramsden Eames, *Bertrand Russell's Theory of Knowledge*[London: Allen and Unwin, 1969]; A. J. Ayer, *Russell and Moore*[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971]; E.D.Klemke, ed. *Essays on Bertrand Russell*[Urbana: University of Illinois Press, 1972]; David Pears ed., *Bertrand Russell*[New York: Anchor, 1972]; George W.Roberts, ed., *Bertrand Russell Memorial Volume*[London: Allen and Unwin, 1979];以及 R. M. Sainsbury, *Russell* [London: Routledge, 1979]。
19. 除了以下几个注释所提到的著作,罗素的主要哲学著作包括:*Philosophical Essays*[London: Longman & Green, 1910]; *The Problems of Philosophy*[1912; Oxford: Oxford University Press, 1959]; *Our Knowledge of the External World*[Chicago: Open Court, 1914]; *Mysticism and Logic*[London: Longman & Green, 1918]; *The Analysis of Mind*[London: Allen and Unwin, 1921]; *The Analysis of Matter*[New York: Harcourt, 1927]; *Philosophy*[New York: Norton, 1927;该书在英国的标题是"Outline of Philosophy"]; *An Inquiry into Meaning and Truth*[1940; London, Penguin, 1962]; *A History of Western*

Philosophy[London: Allen and Unwin, 1945];以及 *Human Knowledge: Its Scope and Limits*[London: Allen and Unwin, 1948]。

20. 罗素的著作内容丰富,风格独特,富于魅力。其"Autobiography of Bertrand Russell", 3 vols. (London: Allen and Unwin, 1967—69),是人们研究其生平的最佳读物。他还写了一部思想传记:"*My Philosophical Development*"(London: Allen and Unwin, 1959)。另请参见其篇幅较短的"My Mental Development",载于 Schillp, ed. *The Philosophy of Bertrand Russell*。
21. 关于罗素的第一手和第二手资料,浩如烟海。Kenneth Blackwell, *A Bibliography of Bertrand Russell* 3 vols.(London: Routledge, 1994),提供了一个完整书单。该书是 *Complete Papers of Bertrand Russell*[London: Routledge, 1985]的一部分,这部文集收录了罗素的全部论文与散文,其著作不在此列。短篇的罗素著作参考书目,请参阅 Pears, *Bertrand Russell* 与 Schillp, ed. *The Philosophy of Bertrand Russell*。
22. *Principia Mathematica*,是罗素与怀特海的共同成果,也是其最重要的成就,除此之外,他在逻辑与数学领域的主要著作还包括:*An Essay on the Foundations of Geometry*[Cambridge: Cambridge University Press, 1897]; *The Principles of Mathematics*[New York: Cambridge University Press, 1903]; *Introduction to Mathematical Philosophy*[London: Allen and Unwin, 1919];以及散文集 *Logic and Knowledge*, ed. Robert Charles March[London: Allen and Unwin, 1956]。
23. *My Philosophical Development*, p.11.
24. 以下两部著作,很好地研究了他的早期思想:Peter Hylton, *Russell, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*[New York: Oxford University Press, 1990];以及 Nicholas Griffin, *Russell's Idealist Apprenticeship*[New York: Oxford University Press, 1991]。
25. *Introduction to Mathematical Philosophy*, p.169.后来的版本中没有这段引文。
26. K.Gödel, *Collected Works*, ed. S.Feferman et al.[New York: Oxford University Press, 1986], 1.144—195.
27. 罗素在很多地方阐述过这个思想,其中包括以下两篇著名的论文:"On Denoting"[1905],再版于 *Logic and Knowledge*;以及"Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description"(1910),再版于 *Mysticism and Logic*。
28. "Knowledge by Acquaintance"(认知的知识),p.226.
29. 这是其稿件的题目,该稿件投至 *Contemporary British Philosophy*, ed. J. H. Muirhead (London: Allen and Unwin, 1924)。另请参见其 *The Philosophy of Logical Atomism*, ed. David Pears(La Salle, Ill.: Open Court, 1985);该稿件最初发表于 *The Monist*[1918],又再版于 *Logic and Knowledge*,亦收于 *Complete Papers*, vol.8(1986)。
30. City College(城市学院)是 The City University of New York(纽约城市大学)的一部分。在美国版的 Russell, *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, ed. Paul Edwards(New York: Simon and Schuster, 1957)一书中,Paul Edwards 很好地描述了这个事情的经过。
31. *Inquiry into Meaning and Truth*, p.14.
32. Wayne, C.Booth, *Modern Dogma and the Rhetoric of Assent*[Notre Dame: University of

Notre Dame Press, 1974]. 这部书以及 Brightman 的论文,很好地回应了罗素对宗教与伦理学的看法。罗素在世时,对其论文的最好回应是 H.G.Wood, *Why Mr.Bertrand Russell Is Not a Christian*[London: SCM Press, 1928]。

33. E.S.Brightman, "Russell's Philosophy of Religion",载于 Schillp, ed., *The Philosophy of Bertrand Russell*, p.543。
34. *Why I Am Not a Christian*, p.21.
35. Wesley Salmon, "Religion and Science", *Philosophical Studies* 33(1978):176,做了这样的描述。
36. 关于罗素的宗教观,请参阅"Proofs of the Existence of God",载于 *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*[New York: Cambridge University Press, 1900]; *Religion and Science*[1935;再版,New York: Oxford University Press, 1961]; *Why I Am Not a Christian* 以及 *Bertrand Russell on God and Religion*, ed. Al Seckel(Buffalo, N.Y.: Prometheus, 1986),均收录了一些相关的论文。
37. 请参阅 Plantinga, *God and Other Minds*[Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1967]。
38. 本书的后面部分,比较全面地阐述了 Plantinga 的宗教认识论。请参阅第八章。
39. *Why I Am Not a Christian*, p.6.
40. *Bertrand Russell on God*, pp.125—126. 这场争论又再版于英国版的 *Why I Am Not a Christian*,以及 John Hick, ed., *The Existence of God*[London: Macmillan, 1964]。
41. Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein: The Duty of A Genius*[New York: Penguin, 1990],是一部很好的传记。Brian F. McGuiness, *Wittgenstein, A Life, Volume 1, Young Ludwig: 1889—1921*[London: Duckworth, 1988],很好地介绍了早期维特根斯坦的思想。维特根斯坦对认识他的人,产生了巨大影响。人们撰写回忆录,赞美其名声与性格。一些比较有趣的传记包括:Norman Malcolm, *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*[New York: Oxford University Press, 1958]; K.T.Fann, ed., *Recollections of Wittgenstein: the Man and His Philosophy*[New York: Dell, 1967]; Rush Rhees, *Recollections of Wittgenstein*[New York: Oxford University Press, 1984]。

    以下著作很好地介绍了维特根斯坦哲学:Anthony Kenny, *Wittgenstein*[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973]; David Pears, *Ludwig Wittgenstein*, 2nd ed.[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986]; George Pitcher, *The Philosophy of Wittgenstein*[Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1964]; Merrill B.Hintikka and Jaakko Hintikka, *Investigating Wittgenstein*[Oxford: Blackwell, 1986]; A.J.Ayer, *Wittgenstein*[New York: Random House, 1985]; Joachim Schulte, *Wittgenstein: An Introduction*, trans. William H.Brenner and John F.Holley[Albany, N.J.: SUNY Press, 1992];以及 P.M.S.Hacker, *Wittgenstein*[New York: Routledge, 1999]。William Warren Bartley 的著作 *Wittgenstein*[Philadelphia: Lippincott, 1973]存在一些争议,我们建议初学者不要读这本书。

42. 论述维特根斯坦的著作浩如烟海,有些令人望而却步。Guido Frongia and Brian McGuiness 提供了一个经过筛选的、有用的参考书目:*Wittgenstein: A Bibliographical Guide*[Cambridge, Mass.: Basil Blackwell, 1990]。Stuart Shanker, ed., *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*, 5 vols.[London: Croom Helm, 1986],第五卷就维特根斯坦哲学的二

手资料，提供了一个更为详细的参考书目。这套丛书收录了很多论述维特根斯坦的重要论文。John Cansfield 所编 *The Philosophy of Wittgenstein*, 15 vols.(New York: Garland, 1986)，根据论文题目，再版了大量文献。*The Cambridge Companion to Wittgenstein*, ed. Hans Sluga and David G.Stern[New York: Cambridge University Press, 1996]，是一部篇幅不大、选材适当的文选，该书附有一个不太长的参考书目。

以下是一些水平较高的、研究维特根斯坦的哲学及其重要意义的论著：Robert J. Ackermann, *Wittgenstein's City*[Amherst: University of Massachusetts Press, 1988]; Cora Diamond, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind*[Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991]; J. N. Findlay, *Wittgenstein: A Critique*[London: Routledge, 1984]; Robert J.Fogelin, *Wittgenstein*, 2nd ed.[London: Routledge, 1987]; P.M.S.Hacker, Insight and Illusion, 2nd ed.[New York: Oxford University Press, 1986]; Saul A.Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982]; David Pears, *The False Prison*, 2 vols.(New York: Oxford University Press, 1987—1988)；以及 G.H.Wright, *Wittgenstein*[Oxford: Blackwell, 1982]。这里没有收录专门讨论《逻辑哲学论》与《哲学研究》的专著，后面的注释将收录这方面的论著。

43. 维特根斯坦的著作可以分为三部分：(1)他亲自整理出版的著作；(2)别人所记录的他的讲座与谈话；(3)大量的尚未出版的著作，维特根斯坦的遗著保管人，最近还出版了其中的一部。在德语中，第三部分通常被称为"遗作"，这里我只列出早期维特根斯坦的著作。

    他在世时，只出版了一部著作：*Tractatus Logico-Philosophicus*, ed. C.K.Ogden, trans. Ogden and Frank Plumpton Ramsey[London: Kegan Paul, 1922], rev. trans. D.F.Pears and B.F.McGuiness(London: Routledge, 1961)。为了方便读者，早期的论文与讲稿收录于 *Philosophical Occasions, 1912—1951*, ed. James C. Klagge and Alfred Nordmann [Indianapolis: Hackett, 1993]，其中包括"Some Remarks on Logical Form"，载于 *Aristotelian Society*，增刊，vol. 9(1929): 162—71[还再版于 *Essays on Wittgenstein's Tratatus*, ed. Irving M.Copi and Robert W.Beard(New York: Macmillan, 1966)]；以及"*Wittgenstein's Lecture on Ethics*"(1929), *Philosophical Review* 74(1965): 3—12。其《遗作》中与早期思想有关的著作包括：*Notebooks, 1914—1916*, ed. G.H.Von Wright and G.E. M.Anscombe, 2nd. Ed.(Oxford: Blackwell, 1979)；以及 *Prototratatus*, ed. B.F.McGuiness, et al.(Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1971)。

44. 关于维特根斯坦与当时的维也纳学派的关系，请参阅 Allan Janik and Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*[New York: Simon and Schuster, 1973]。我特别感谢这本书，因为它帮助我理解了早期的维特根斯坦。Monk 写的传记，也是一本好书，该书清楚地介绍了维特根斯坦的家庭背景。
45. 请参阅 *Notebooks 1914—1916*，附录 2。
46. 德语版发表于 Annalen der Naturphilosophie[Leipzig] 14(1921): 185—262，其标题是"Logisch-Philosophische Abhandlung"。现已出版了与此同名的述评版，ed. Brian McGuiness and Joachim Schulte(Frankfurt: Suhrkamp, 1989)。
47. 这些文章收录于 Wittgenstein, *Letters to C. K. Ogden*, ed. G. H. Von Wright(London: Routledge, 1973)。
48. 有三本好书，专门探讨《逻辑哲学论》：G. E. M. Anscombe, *An Introduction to Wittgenstein's*

Tractatus [London: Hutchinson, 1959]; Max Black, *A Companion to Wittgenstein's Tractatus*[Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1964],以及 H.O.Mounce, *Wittgenstein's Tractatus: An Introduction*[Chicago: University of Chicago Press, 1981]。另请参阅 Copi and Beard, *Essays on Wittgenstein's Tractatus*。

49. 参见其致奥地利出版商的一封信(这个出版商最后并没有出版这部著作),"Letters to Ludwig von Ficker",载于 C. G. Luckhardt, ed., *Wittgenstein: Sources and Perspectives* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1979), p.95。
50. 在引述《逻辑哲学论》时,人们通常使用编了号码的命题,而不使用页码,本书也采用这种做法。
51. Augustine, *On Christian Teaching*, trans. R.P.H.Green, World Classics(New York: Oxford University Press, 1997), p.10.
52. 关于 Schlick,请参阅其著作的英译本导论 *General Theory of Knowledge*[Vienna: Springer Verlag, 1974] 以及 *Rationality and Science: A Memorial Volume for Moritz Schlick*, ed. Eugene T.Gadol[Vienna: Springer Verlag, 1982]。
53. 关于维也纳学派与逻辑实证主义,另请参阅 A.J.Ayer, "The Vienna Circle",载于 *Midwest Studies in Philosophy* 6(1981): 173—187; Jørgen Jøgensen, *The Development of Logical Positivism*, International Encyclopedia of the Unified Science 2:9[Chicago: University of Chicago Press, 1951]; Victor Kraft, *The Vienna Circle*(维也纳学派)[New York: Philosophical Library, 1953];以及 Oswald Hanfling, *Logical Positivism*[New York: Columbia University Press, 1981]。
54. 关于柏林学会,请参阅 Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*[Berkeley: University of California Press, 1951]; W. C. Salmon, ed. *Hans Rechenbach: Logical Empiricist*[Dordrecht: Reidel, 1979];以及 R.Jeffrey, "A Brief Guide to the Works of Carl Gustav Hempel", *Erkenntnis* 42(1995):3—4。
55. 这个小册子已被译成英语:Otto Neurath, *Empiricism and Sociology* ed. Marie Neurath and Robert S.Cohen[Dordrecht: Reidel, 1973]。Neurath(1882—1945)是该书的主要作者,也是维也纳学派的重要成员。
56. 初版,1936 年;第二版.(London: Gollancz, 1946;再版,New York: Dover, 1952)。2001 年,该书作为企鹅经典著作被再版。
57. 关于卡尔纳普的生平与思想,请参阅其"Autobiography",载于 *The Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. Paul Arthur Schilpp[La Salle, Ill.: Open Court, 1963],该书附有一个很长的参考书目。卡尔纳普的哲学成果很多:*The Logical Structure of the World*, trans. Rolf A. George(1928; Berkeley: University of California Press, 1967); *The Logical Syntax of the Language*, trans. Amethe Smeaton(London: Kegan Paul, 1937); *Foundations of Logic and Mathematics*, International Encyclopedia of the Unified Science 1/3[Chicago: University of Chicago Press, 1939]; *Meaning and Necessity*[Chicago: University of Chicago Press, 1947]; *Logical Foundations of Probability*[Chicago: University of Chicago Press, 1962],以及 *The Philosophy of Physics*[New York: Basic Books, 1966]。
58. "Autobiography", p.59.
59. "Autobiography", p.57.

60. 参 Carnap，“The Methodological Character of the Theoretical Concepts”，载于 *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*，vol. 1，ed. H. Feigl and M. Scriven（Minneapolis：University Minnesota Press，1956），pp.38—76。
61. “Replies”，载于 *The Philosophy of Rudolf Carnap*，p.874；另请参阅此前的“The Old and New Logic”，第 9 节，载于 Ayer，*Logical Positivism*，p.145。
62. Karl R.Popper，*The Logic of Scientific Discovery*［1935；英语版，New York：Basic Books，1959］，p.36.
63. 作为一个青年学者，Ayer 列席过维也纳学派的会议。他曾执教于伦敦大学与牛津大学，后被授予爵士称号。关于他的自传，请参阅 *Part of My Life*［New York：Oxford University Press，1978］，他的学术自传，收录于 *The Philosophy of A.J.Ayer*，ed. Lewis Edwin Hahn［La Salle，Ill.：Open Court，1992］，该书还附有一个很有用的参考书目。
64. *Language，Truth and Logic*（1946），p.31.
65. *Language，Truth and Logic*（1946），p.41.
66. Anthony Flew and Alasdair MacIntyre，*New Essays in Philosophical Theology*［London：SCM Press，1955］，p.99.
67. 例如 R.B.Braithwaite，*An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*［New York：Cambridge University Press，1955］，再版于 Basil Mitchell，ed.，*The Philosophy of Religion*［New York：Oxford University Press，1971］。
68. 参见 John Hick，“Theology and Verification” 17（1960）：12—31；再版于 Mitchell，ed.，*The Philosophy of Religion*。
69. 参见 Ian T.Ramsey，*Religious Language*［London：SCM Press，1957］，以及后期出版的、影响很大的著作 *Models and Mystery*［New York：Oxford University Press，1964］。

65

第三章　存在的意义:海德格尔与德国存在主义

马丁·海德格尔很可能是本世纪欧洲大陆最有影响的哲学家。其哲学当然是最持久、最强大的一种声音。尽管许多人诽谤他,某些哲学家不喜欢他,尽管他采纳了老师胡塞尔提出的方法,以上说法仍然成立。我们将看到,海德格尔是存在主义与后现代思想的主要推动力。其著作还促进了解释学的发展。胡塞尔的学生,何以成为存在主义的思想渊源?事实证明,这个问题的答案,比人们所想象的要复杂得多。

除了胡塞尔,海德格尔的哲学思想还受到其他许多人的影响。上一辈德国哲学家中,在解释学与人类世界的意义问题的研究方面,威廉·狄尔泰具有非常重要的意义。他对海德格尔的影响非同寻常。由于此前尚未讨论狄尔泰,因此,在转向海德格尔以前,我们将在这里稍作停留,简要考察狄尔泰的主要思想。

狄　尔　泰

66

较之大陆思想的许多先驱,如尼采或克尔凯郭尔,威廉·狄尔泰(Wilhelm Dilthey, 1833—1911)没有受到充分重视。[1]西班牙哲学家奥尔特加·加塞特(Ortega y Gasset)称狄尔泰为"19世纪后半叶最重要的哲学家",这显然言过其实,但是在哲学史上,狄尔泰的著作应该受到更多重视。[2]

与他那个时代、那种文化当中的许多哲学家一样,狄尔泰上大学时专修神学,但是,对历史与哲学的兴趣很快使他远离牧师职业。在黑格尔与施莱尔马赫仍然健在的非凡岁月,狄尔泰在柏林求学,其著作还表达过对两者的感谢。[3]在求学过程中,狄尔泰深受德国文化中蓬勃兴起的历史意识的影响,黑格尔是这种思想的杰出代表。后来,狄尔泰返回柏林,继承了黑格尔的哲学教授职位。

作为一个哲学家,狄尔泰的宏伟理想是为人文科学——或精神科学——建

立牢固的哲学基础，正如康德为自然科学奠定了基础。为了实现这个目标，他打算写一部“历史理性批判”，以便与康德的《纯粹理性批判》相媲美。狄尔泰未能实现其理想，也没有完成这个计划。其最初的努力成果出版于1883年，标题是“人文科学导论”。[4]我们读到的很多著作，都是他的一些论文、讲义、导论与未发表的手稿。在为人文科学或社会科学建立科学的基础这个过程中，他做出的努力、提出的思想以及指出的方向，在德国思想界影响深远。

狄尔泰把人类研究建立在生命研究之上：“作为一个出发点和一种永恒不变的环境，生命是人类研究结构的第一个基本特征，因为这些研究立足于人们对生命的体验、理解与认识。”[5]他坚决反对用自然科学的模式与方法来认识人类。按照自然科学的模式，物理学经常被当作认识世界的典范。这种自然—科学的模式，实际上已经成为美国社会科学思想的主流。但是狄尔泰认为，自然科学与形而上学都是来自生命的单纯的抽象概念。必须把人类作为活生生的、有思维能力的、处于生命过程中的存在者来研究。由于这个原因，他把社会科学建立在历史与解释学的基础之上。因为人类本质上具有历史性，所以用来研究人类文化的历史方法具有重要意义。

与黑格尔一样，狄尔泰认为，历史上的每一种文化，都是其心灵或精神的客观化或外化的结果。因此，艺术、音乐、政治、宗教与哲学只有在其历史环境中才能被理解。（和施莱尔马赫一样，他认为）理解的任务是，按照某个时代的生命体验的客观表现，如语言、艺术或法律制度，来重构这种体验。狄尔泰清楚地认识到社会科学中的自然科学问题：如此主观的重构，何以具有科学的客观性？[6]他从未很好地回答这个问题，不过他坚信，这个问题与他所谓的理解有关。换言之，与解释的科学或解释学有关：

67

理解就是要在你那里重新发现我；心灵在更高层面的联系中，重新发现了自己；在我这里和你那里，在人们讨论的所有话题中，在文化的所有制度中，最后，在所有的心灵与世界历史中，心灵的这种同一性，使得人文研究中的不同方法，能够携手共进。[7]

人文科学研究文化产品与包括言语行为在内的人类行为。他认为，对这些“生命的客观形式”的理解，必须有法可依。[8]他需要一种新的、不以数学或自然科

学为典范的认识论。在胡塞尔的《逻辑研究》(1901)中,狄尔泰发现,这种新的现象学不但非常接近其历史理性批判这个目标,而且为他提供了灵感与他所需要的基础。其未完成的手稿"人文科学中历史世界的形成"充分表达了这种理想。[9]在这部后期作品中,狄尔泰认为,解释学是自然科学与社会科学或人文科学的重要区别,因为解释学的任务是研究意义。意义本质上是人类的一种现象,因此,意义的研究乃人文科学之关键。

只有在心灵世界——心灵是活跃的、有责任感的和自我决定的,它活动于我们的内心世界——只是在这里,生命才有价值、目标和意义……在人文科学中,我们研究国家、教会、制度、习俗、图书以及艺术作品;和人一样,在这些事实中,一个外在的可以感知的方面,总是指向一个从感觉那里退回去的内在的方面。[10]

狄尔泰认为,人文科学必须按照历史的方式开展研究,揭示不同时代、不同文化、不同人群所创造的"世界观"。由于这个原因,狄尔泰对于历史地分析各种不同的世界观有着浓厚兴趣。[11]人类的经验、表达与理解实际上都有历史意义。生命是存在于时间之内的一种东西。因此,意义也有时间性。

生命的过程有时间性……现在就是用事实填满某段时间;这就是体验,它既不同于人们对它的回忆,也不同于他们对它的期待、祝福与担忧,将来他们也许能体验到这种东西……我们所谓经验的最小单位,指的是生命过程中任何有意义的事情……于是,我们与意义范畴正面相遇。[12]

人类的生命体验,表现为生命在社会中的不同的客观形态,对这些方法做历史分析,是狄尔泰所理解的社会科学或人文科学的主要任务。狄尔泰的生命哲学及其对社会科学的基础的研究,成为大陆思想的重要动力。这一点特别适用于探讨意义问题的两个哲学领域:解释学与存在主义。

狄尔泰与胡塞尔相互影响,相互交流,包括一些哲学通信。在其重要讲座"作为严密科学的哲学"一文中,胡塞尔批评了狄尔泰的著作,他认为,与自己的方法相比,狄尔泰过于强调历史,不够科学。[13]但是在弗莱堡时,他曾与学生一起研究狄尔泰,年轻的马丁·海德格尔就是这些学生当中的一员。狄尔泰的著作

对海德格尔的哲学思想产生了相当大的影响，特别是在1930年以前。[14]我们将会看到，海德格尔确实继承了狄尔泰的某些重要论题（特别是解释学、生命与时间），但是其哲学方法却是全新的。

海德格尔

马丁·海德格尔（Martin Heidegger，1889—1976）是他那个时代最重要、最具影响力的大陆哲学家。[15]与他以前的康德一样，过去的思想都在为海德格尔做准备，他以后的哲学都要参考他的著作（起码可以说，欧洲大陆就是如此）。[16]海德格尔改变了欧洲思想的形态。然而，也有人嘲笑他是冒牌哲学家，是希特勒的支持者，他的书不可思议，一派胡言。[17]这种轻慢态度，经不起人们对海德格尔著作进行仔细而公正的研究。海德格尔哲学是20世纪哲学领域的主要声音，人们不能以逻辑为理由，随意否定它。

海德格尔的伟大著作《存在与时间》（1927）仿佛一颗超新星，迸发于大陆哲学的灿烂星空。这部著作的影响力巨大，它不仅创立了存在主义，推动了哲学的发展，而且影响了包括神学家、小说家、文学批评家、社会学家与心理学家在内的整个哲学领域。在这部著作中，海德格尔让我们重新关注一个传统的形而上学问题："何为存在？"或者说"何为去存在？"与此同时，他致力于考察**人的**存在（他称之为**此在**）的意义。这个不一般的马丁·海德格尔是谁？他从何而来？

海德格尔是在德国南部成长与工作的，几乎可以说，他的一生都是在那里度过的。[18]他热爱家乡的青山与森林，特别是那片黑森林，因为他在那里的托特瑙堡建有一个山间木屋。1889年，海德格尔出生于梅斯克尔西小镇，最初，他是天主教奖学金获得者，他上大学，是为了当教士，加入耶稣会。早期阶段，作为一个基督教奖学金生的海德格尔就已经开始思考"存在的问题"。[19]18岁时，校长把一本对那时的他来说非常难懂的书，送给这位早慧而刻苦的青年学生：弗朗兹·布伦塔诺所写的《论亚里士多德所理解的存在的不同意义》。在以后的学术生涯中，海德格尔试图清楚地思考存在，在这个过程中，他改变了西方思想。

海德格尔曾在弗莱堡大学攻读神学。他打算在那里度过自己的大部分学术生涯。因为患有心脏病，也许还因为找不到工作，1911年，海德格尔不得不中断

以当教士为目标的学习。他已对哲学，包括胡塞尔的著作，产生了浓厚兴趣，现在，他开始学习更高深的哲学了。在这个时期（“青年海德格尔时期”），他是一个天主教哲学家，（就他而言）他一辈子都是一个“圈子以外”的天主教徒。为了说明这一点，我们需要指出，1976 年，他恳求其教区的圣马丁教堂为他举行天主教仪式的葬礼，他终于如愿以偿。[20]

他的哲学研究使他获得博士学位，他继续留在弗莱堡大学，攻读大学任教资格。其大学任教资格论文（1915 年）探讨邓·司各脱的存在范畴及其意义。按照胡塞尔现象学的思路，通过研究这个伟大的中世纪思想家，海德格尔对本体论的兴趣依然如故。然而，1914 年，第一次世界大战爆发，这位年轻哲学家的事业发展很快被中断了。

海德格尔有心脏病，又打算从事宗教职业（起码可以说，表面看来是如此），因此，他成为陆军预备队员。1915 年，他奉命成为军队的一名邮政检查员和气象工作者。战争对他影响有多大，我们不得而知，但是他一定有时间深入思考人生的一些重要问题。战时服役期间（1915—1918），他娶了一个新教徒艾尔弗丽德·佩特里（Elfriede Petri），根据教会法规，他不能保留其天主教信徒的身份。1918 年，他重返学术界后，很快就对其朋友，一个天主教神学家说，他已在思想上摆脱了“天主教哲学”，意思是说，他已脱离经院哲学与新托马斯主义的神学与哲学。[21]与此同时，他深入研究了基督教，特别是一些神秘主义者与新教思想家。

海德格尔在世期间，其宗教现象学讲义尚未出版。[22]现在我们知道，那时，海德格尔认真研究了天主教神秘主义者，以及其他一些基督教神学家与哲学家。他对宗教体验的最原始层面特别感兴趣，确切地说，宗教体验之下是什么，他要寻找一种非教条的、“前理论的”、能够导致宗教体验的事实。他强烈谴责传统形而上学所宣扬的托马斯主义，他认为，托马斯主义是“天主教思想”中“教条的、诡辩的伪哲学”。[23]为了说明这一点，海德格尔研究并讲授了保罗、路德、克尔凯郭尔、陀思妥耶夫斯基与施莱尔马赫，同时还研究了天主教神秘主义神学家，如埃克哈特大师与阿维拉的特蕾莎。这些宗教研究为其后来的哲学发展提供了重要论题。实际上，我们可以把海德格尔的后期哲学看作一种“存在的神秘主义”，在这里，存在的作用类似于神秘的否定神学中的上帝。[24]海德格尔还认真研究了亚里士多德与新康德主义的哲学，在他构思《存在与时间》的过程中，所有这些研究都促进了其思想的发展。

海德格尔没有得到天主教哲学教授的职位，但是他得到一份弗莱堡大学的全职工作——为胡塞尔当助手。这位青年学者加入现象学这个新学派，开始讲授这个论题。他的课很受学生欢迎，很快赢得既有才华、又有见识的哲学讲师之美誉。德国其他城市的哲学专业的学生，开始听说“关于无冕之王的谣言”。[25]这段时期的教学与研究为其 1927 年的那部代表作铺平了道路。与此同时，(在胡塞尔的帮助下，)海德格尔去了马堡，结交了伟大的新约神学家鲁道夫·布尔特曼(Rudolf Bultmann)与其他一些学者。他与布尔特曼共同研究了最早的希腊哲学家与前苏格拉底哲学家，他们还在其他许多方面有过合作。在马堡时，他不仅讲授柏拉图、亚里士多德、阿奎那、康德与莱布尼兹，而且讲授前苏格拉底哲学。马堡时期快结束时，海德格尔发表了其代表作：《存在与时间》。该书本来是一篇很长的论文，其题词说献给胡塞尔，发表于胡塞尔主编的一个刊物。它成为“本世纪德国出现的、也许是最有声望的哲学著作”，这无疑是海德格尔的杰作。[26]凭借这部著作，(还是在胡塞尔的帮助下，)他得以重返弗莱堡，晋升正教授，1928 年，他接替老师的职位，担任哲学教授。

此在与存在的意义。沉浸于“新的”现象学方法，花了几年时间思考存在的意义与哲学方法之后，海德格尔发表了他对存在意义的研究的“前半部分”。作者把该书作为基础本体论的一个绪论。我们不能在这里详细讨论其诸多论题与观点，只能简要介绍海德格尔引入西方本体论的一些主要论点、新的术语和视角。[27]

72

翻译《存在与时间》殊非易事，因为海德格尔用了许多新的术语，他用奇特的拼法、新词与古怪的连字符，肢解德语，以充分表达自己的观点。以其关键词 *Dasein*(此在)为例。在日常德语中，这个词的意思是“存在”或“在跟前”。海德格尔把它用作表示“人类”的专业术语，有时还加上连字符——Da-sein，以强调“在那里存在”[28]这种含义。不仅如此，他还坚持认为，人类不是一种抽象的本质或特征，而是一种真实的东西，一种**在那里存在**的东西。由于存在诸如此类的语言困难，所以人们能够理解，直到该书出版 35 年后，它才被翻译成英语！

根据书名，我们即可预见，该书的主题是存在。海德格尔对早期希腊哲学——那些最早全神贯注于存在的哲学意义的思想家——的兴趣可回溯至他第一次接触亚里士多德所讨论的存在的意义，那时，他才 18 岁。这种倾向可以说是其全部哲学的基础。[29]开篇伊始，这部伟大著作就引述希腊人的话，看来是合

理的。这个句子来自柏拉图的一篇对话，它一定是从书上跳到海德格尔脑海中的，因为在这句话中，陌生人（这是典型的苏格拉底式的讽刺）说，他对**存在**一词的含义感到困惑，不过他又说，其他人对这个词的含义似乎信心满满。[30]从某种意义上说，这正是海德格尔这部著作的主题。

为了阐述存在的意义，海德格尔坚持认为，现象学必须具备更高的精确性。他彻底否定以前的所有本体论，因为它们有缺陷，实际上，他呼吁人们"摧毁本体论的历史"。[31]以前人们对存在的理解都模糊不清、互相冲突，因此，海德格尔必须另辟蹊径。但是，从何开始呢？以康德为例，海德格尔从有认识能力的存在者开始，确切地说，从那个能够提出存在问题的存在者开始。这种存在者是此在，确切地说，是人类。对于以前的哲学方法，海德格尔照样没有耐心。关于存在者（或人类）的科学的或完全抽象的命题式真理，不是其兴趣所在。与此相反，他不是要建立人类学，而是要建立一种解释方法，以"解释此在"。唯有现象学解释，才能把握和解析世界中动态的人类存在这个事实。

73

与此同时，海德格尔也反对人们用笛卡尔式的、没有假设的方法研究本体论。"任何研究都是一种寻找。任何寻找都要以被寻找的对象为目标。"[32]哲学与科学都不是纯粹的、抽象的或中立的。［如托马斯·内格尔（Thomas Nagel）所言，］"无源头的观点"是没有的。任何人都有一种立场，都带着一些偏见，它们是我们研究身边对象时的向导。在我们的思想环境中，这种观点已是老生常谈，我们可将其追溯至《存在与时间》的导论。

因此，海德格尔从本体论，转向"此在的基础性分析"，即"生存论分析"。在他看来，这意味着从内部来分析人类的生存，与传统本体论中那些静态的抽象命题正好相反。转向人类的原因，十分明确："因此，为了充分探讨存在问题，我们必须把某种存在者——追问者——根据其存在而说得清清楚楚。"[33]唯有人类——作为其生命的一部分——反思其存在的意义。因此，海德格尔必须研究作为本体论之基础的此在。转向人类以及这种转向的方式，成为20世纪存在主义的主要来源。

海德格尔认为，我们既要研究"日常生活"中的此在，也要研究**真实**的，即现实生活中的此在。与狄尔泰、柏格森以及那个时代的其他许多哲学家一样，他反对以前那些思想流派的抽象思维。我们必须回归真实，回归真正的、活生生的存在者，以此为哲学研究之基础。对狄尔泰来说，这是"生命"，对柏格森来说，这是

“绵延”或“生命力”。在海德格尔的生存分析中,这是此在的本真状态与日常状态。所谓“本真状态”,海德格尔是指真实的生存,它先于本体论,而且是本体论的固有基础:此在“真实而客观的存在”。[34]因此,他称存在的这种“前本体论”状态为此在的生存。[35]他反对过去的形而上学本体论,他说,对于客观地描述人的形而上学属性,他毫无兴趣。海德格尔不是要建立一门此在的科学,而是要解释此在,确切地说——像狄尔泰那样——他要建立一种适用于人的存在的**解释**方法。

海德格尔做了几个重要区分,要理解其本体论与生存的解释学,就必须首先理解这些区分。首先,他区分了存在与存在者或实存物。海德格尔希望我们做好准备,提出存在的问题。为此,我们必须撇开具体事物,专注于纯粹的生存,即存在本身。和古希腊思想一样,他区分了存在(亚里士多德认为,存在不是一个种)与具体事物。[36]实际上,对真正的存在的好奇,是海德格尔哲学著作的核心。只有当我们认识到存在与具体事物(存在者)的区别时,才会产生这样的好奇心。这就是**那个**基础本体论的区别,他的全部哲学著作都在阐述这一点。这个区分把我们引向他所做的另一个区分:实体(关乎对具体事物的研究)不同于本体(关乎存在本身)。最后,关于此在——人特有的存在方式——海德格尔区分了生存者状态与生存状态。此在遇到的生活中的具体事物,属于生存者状态,生存状态是指此在基本的、先验的可能性。为了理解这个区别,我们还是举莎士比亚的一个例子吧。 74

当麦克白绞尽脑汁地考虑,是否要杀死国王邓肯时,对一个人来说,那可是一个让人焦虑的时刻(第一幕,第七场)。关于人类学或普通人性的科学知识,绝不会促使麦克白做出那个可怕的决定!他的问题属于生存者状态——荣誉和义务使这个世界秩序井然,我是否遵守了这些规则?或者,为了建立自己的规范,我违反了这些规则?和剧中的麦克白一样,我们所有人都是被“抛到”那些构成我们生活的处境之中的。我们的生活环境与具体情况,是我们生存于世的基本结构的组成部分。因此,我们“被抛”的事实,属于生存论状态——这是我们人类共同具有的一种东西。海德格尔所寻找的,不是生存者状态,而是此在的生存论分析。

经过分析,海德格尔发现,此在有三个特征:本真状态、生存与沉沦。此在的本真状态是我们人类完全原始的处境。我们不能选择我们的存在,也不能控制

我们生命的开端，或如海德格尔所言，我们不能主宰自己在这个世界之中的存在。此在总是已经**在**世界之中存在，而且总是与世界一起存在。借用《天降神兵》(Howard the Duck)的著名台词，我们“被困在一个并不是由我们创造的世界中”。这里所谓的“世界”，不仅是一种自然环境，而且是后来胡塞尔所谓的“生活世界”。我们看到，在我们的日常生活中，我们已经与我们的生活世界紧密地联系在一起。日常生活中的那些事物，动物、人以及我们这些“东西”，不仅仅是一些抽象的物体。按照海德格尔的分析，毋宁说，世界上的事物已经是我们生活计划的一部分，是我们在世界上“所作所为”的一部分。[37]唯因如此，它们才对我们有意义。我们这个世界上的工具，就“在手边”，就按照在这个世界上它与我们、与我们的生活计划的关系，而显现给我们。[38]我们发现，我们已被卷入这个世界。我们是“被抛入”这个世界的，其所有特征，均非我们的选择。这就是海德格尔所谓我们的本真状态。

其次，此在的生存意味着，在那里存在是没有“普遍”形式的。毋宁说，人的存在有多种可能性，每个人都有其特殊的生活方式，都有其此在。这些可能性是普遍的，但是，我的存在的特殊性，只属于我。这是此在的科学之所以不可能的又一原因。最后，海德格尔认为，此在可能是本真的或非本真的。我们要么理解生命的真正含义，要么让世界淹没我们真正的清晰的存在。海德格尔认为，开始时，我们都处于非本真状态。他称之为“沉沦”，这个词很容易让人联想到亚当的堕落与原罪。[39]由于被抛，我们发现，我们被世界“深深地吸引”了，遵循一成不变的生活方式，忘掉了存在。海德格尔认为，这就是人类的处境。

你是否也有过这种一成不变的感受，不思不想，翻来覆去做相同的事情？正因为这个缘故，有时我们不是称自己的工作为“你死我活的竞争”吗？我们当中有多少人认为自己的工作真的有意义且令人愉快，能够发展人性？许多人觉得，生活就是牢笼，他们无法摆脱千篇一律的日常生活。海德格尔所讲的，正是这种情况。“此在沉没于‘他们’之中，沉没于其烦忙的‘世界’，这种情况清楚地表明，此在从它自己面前**逃走**了。”[40]有一种方法，能够使人摆脱这种心不在焉的沉没：畏。畏提供了一个空间，在这里，此在能够苏醒过来。在畏的情绪中，人能认识到其真正的生存可能性；她能摆脱那种你死我活的竞争，审视其生活。海德格尔好像是说，只有当生活变得一团糟(或陷入困境)时，一个人才会清楚地思考其生存。关于清楚地思考所做的评论，最重要的方面是人对死亡的思考。海德格尔

说，人的存在终究是面向死亡的存在。因此，他在另一段话里这样写道："从某种意义上说，只有在死的时候，我才能毫不犹豫地说'我活着'。"[41]

海德格尔对本真此在的分析，对畏和死的梳理有何意义？他认为，此在揭示自身为烦。我们为自己烦神，也为别人烦神。因为我们的生活从根本上说具有历史性，所以无论何时何地，烦总是有一种时间性结构。所以，"此在的存在，在时间中认识到其意义。"[42]当我们烦忙于世，投身于存在的各种可能性时，我们期待着未来，守护着过去，烦忙于现在。[43]如此看来，正是烦，赋予此在这种时间性结构。

如此简要地阐述海德格尔的代表作，当然不能充分展示其价值。读者必须亲身体验这本书里的那些论证与结构，而且往往需要借助注释性著作与专业性辞书。说到底，他的著作是不完整的。海德格尔用于研究本体论的主要著作，计划包括三个部分，他只完成了第一部分的前半部分。但是，即使在这个基础性研究中，他已为哲学思想开疆扩土，拓展出新的可能性。存在主义起源于这种此在的解释学，西方哲学从此有了新的方向与重心。

后期海德格尔。海德格尔去世后，关于他的最具政治意义的争论，集中在他与国家社会主义党（纳粹）的关系。在这里，我们不可能完全展示这场激烈的辩论，但是，我们也不能置之不理。卡尔·罗斯（Karl Löwth，犹太哲学家，海德格尔的学生）说得好，他认为从某种意义上说，"后期海德格尔"（其思想发展的第三个阶段）的哲学思想，是对其理想幻灭在思想上的回应，这种幻灭感来自他曾信奉的国家社会主义，也来自通常所谓的二战。[44]20 世纪 30 年代早期，这种"转向"或第三个阶段就已经开始了。他对纳粹理论的反思，是其全部哲学思想的组成部分。因此，任何研究海德格尔哲学的人都不能忽视其政治活动。

近年来，关于海德格尔的政治生活的一些事实已公之于世，其生活中的这段黑暗时期也大白于天下。[45]有一点很清楚：即使在其正式报告中，对于加入纳粹党这件事，海德格尔并不完全诚实。首先，尽管他与其支持者已经说了很多，但是，早在 1932 年，海德格尔就完全地、心甘情愿地接受了国家社会主义的"革命"理论。仔细研究其未发表的信件、日记与文章，人们就会发现，在加入纳粹党之前，海德格尔已经是纳粹的同情者。1933 年，倚仗纳粹党的支持，他当选弗莱堡大学校长。他接受这个职位并非不情愿，而是出于其政治倾向。当选大学校长后，他才公开成为一名纳粹党员，因为这一身份本来会影响其正教授的前程。其

77

臭名昭著的大学校长就职演说——“论德国大学的信心”(1933 年),与国家社会主义一脉相承(而且使用了国家社会主义的政治口号)。[46]海德格尔可能认为,他能成为这一运动的精神领袖或哲学导师。许多年后,当他再版那些曾提到或支持国家社会主义的讲稿时,他也从未道歉,也没有公开谴责其纳粹党的身份。[47]

海德格尔对德国法西斯主义的“思想内容”感兴趣,但是几年后,法西斯运动中的那些惨无人道的领袖们让他的希望幻灭了。例如,在其 1935 年的讲义《形而上学导论》中,人们就能看到这种倾向。在该书(1953 年)的结尾处,海德格尔抱怨说,“现在(1935 年),被人们当作国家社会主义的哲学因而到处兜售的那些著作,其实与这个运动的内在真理与伟大目标毫不相干。”[48]海德格尔很快就学会了讽刺纳粹的那些“精神”领袖。政治、战争的恐怖以及德国的惨败,使海德格尔幡然悔悟,这些因素让他远离政治、社会与学术界。他呆在托特瑙堡山间小屋的时间更多了。哲学上,他完全遁入诗歌与神秘主义,对人民大众和哲学提出存在问题的能力持更加悲观的态度。他开始认为,哲学与形而上学以及科学与技术,都有损于人类社会与人的本真生存——这同样是由存在的历史所决定的。78 其从政经历影响到(不是开启,也没有决定)其 1935 年的哲学转向。其哲学道路上的这个“转向”,就是人们所谓的“后期海德格尔”。

辞去校长职务以后,海德格尔开始疏远纳粹官方。弗莱堡大学的两个系主任公开反对纳粹政府,但是他拒绝辞退这两人。因此,他于 1934 年辞去校长一职。重返哲学课堂后,海德格尔拒绝在开始上课时喊那个强制性的德国口号(“希特勒万岁!”),而且对国家社会主义的某些理论持批评态度。1944 年,他被赶出校园去服兵役,二战结束前的几个月,他挖过战壕,还做过一些其他的体力活。盟军取得胜利后,法国人接管了弗莱堡。作为弗莱堡大学肃清纳粹势力的一部分工作,海德格尔被停课达五年之久。1950 年,他重新得到在职正教授的职位。这时,他已成为世界著名的“德国现象学之父”,然而他却深感不安,因为他既不承认存在主义这种称呼,也不承认这是一种哲学。他继续从事教学研究,从某种意义上说,他与世隔绝,只是偶尔举办讲座或讨论班,直到 1967 年正式退休。

对大陆哲学家来说,理解后期海德格尔已成为某种家庭手工业(即各持己见,莫衷一是。——译者注)。他的后期作品更晦涩难懂,这些作品的意义一直是专家学者争论的焦点。有一点似乎毋庸置疑。后期的这些作品,既不是一些

杂乱无章的句子，也不是一些漫不经心的格言（不过，从表面看，它们确实会给人留下这种印象！）。毋宁说，海德格尔毕竟提出了一种连贯的思想，无论他做了多大努力来表述它，也无论我们做了多大努力来理解它。无论如何，海德格尔仍然以存在为中心。

对读者来说，海德格尔思想"转向"的最初标志之一，是他在1943年为《形而上学是什么？》所写的后记。[49]六年后，他又为此书写了一篇很长的导论。[50]把这两篇文章加起来，就能说明他对哲学与形而上学新的态度与视角。首先，形而上学不再处于中心位置。为了真正认识存在，我们必须"克服"形而上学。"形而上学把存在者作为存在者来考察……形而上学表象的这一洞见，源于存在的光明。这种光明，即这种思维体验为光明的那种东西，并非来自形而上学思维。"[51]现在，海德格尔把所有的哲学都看作形而上学，因为它们都忘记了存在，却总也离不开它。"哲学不专注于它的基础。它总是离开其基础——通过形而上学离开它。然而，它从未逃脱它的基础（即真理或存在的光明）。"[52]

79

为了摆脱这种困境，海德格尔呼吁，必须让哲学"终结"，转向"思维"。[53]这一"终结"不仅要消除哲学。毋宁说，"终结"既是一个目标，又是一种分解。哲学已分解为具体的科学，存在的"光明"或"空间"被遮蔽了。然而，这同样是存在的分配，是存在的历史必不可少的一部分。"哲学的每一时代都有其必然性。我们不得不承认，一种哲学就是其实际存在的那种方式。"[54]在"克服形而上学"一文中，他这样写道："存在者的真理的衰落，是不可避免的，其实，这就是形而上学的结束。"[55]海德格尔想知道，现在当我们面对哲学与形而上学的终结，另一种思维方式，即一种不仅仅实用或计算式的思维方式，是否会存在。我们生活在一个技术的时代，在这个时代，消费式、计算式思维主宰世界，使得存在的"无为而治"成为不可能之事。因此，"存在能在其原始真理中显现之前，作为意志的存在必然会分裂，世界必然会崩溃，地球必然会变得荒芜，人必然会成为苦力……这种衰落已经开始。这种情况的结果，就是本世纪世界历史中所发生的那些事件"。[56]

单纯的技术思维给存在者"配框"，海德格尔严厉批评这种做法。对地球与此在来说，通过工具、以单纯的实用为目的来治理所有的存在者，是危险的。真正的危险，不仅仅来自那些危害极大的机器与工具，它们能够造成死亡与毁灭。真正的危险还来自此在，因为他忘记了真正的自我，沉溺于单纯的实际事务。"配框的统治威胁着人类，他们本来可能更原始地揭示和体验一种更原始的真理

的呼唤,但是,他们可能失去这样的可能性。”[57]在什么地方,人类(此在)才能清楚地听到这种更原始的真理的呼唤呢?海德格尔给我们指出两个方向:艺术(特别是诗歌),以及通过解构形而上学的历史,来探索形而上学的基础。西方哲学对存在的体验的真正起源,可追溯至前苏格拉底哲学,海德格尔希望通过寻找这个源头,来克服形而上学。通过艺术,特别是诗歌,人们也能实现这个目的。

80

“关于人道主义的一封信”(1947)是海德格尔写给让·保罗·萨特(我们将在下一章讨论其思想)的回信。在这封信中,海德格尔开始关注语言,他认为语言是为存在而开拓出的一种空间。“语言是存在本身既显现又遮蔽自身的一种事件。”[58]请注意,对后期海德格尔来说,在同一事件中,存在何以在任何时间、任何地点,既显现、又遮蔽自身:这会使人想到路德的观点,即上帝即使在其显现中,也有所隐蔽。这种显现或无蔽,也发生在语言,特别是诗歌当中。“语言是存在的家。这就是人的住所。”[59]虽然语言是存在的真理之家,但是,它可以变成一种单纯的技能,一种单纯的闲谈和嘈杂,成为“主宰存在者的一种工具”。语言乃存在之家,乃存在之遮蔽—去蔽的统一,诗歌能够复兴语言的这种真正品格。“思想家说出存在。诗人给神圣的事物命名。”[60]在其重要讲义“论艺术作品的起源”(1935年)一文中,他声称:“作为存在的真理的显现,一切艺术其实皆为诗……诗要说出存在者的无蔽。”[61]海德格尔认为,与职业哲学家相比,诗人能更好地说出存在之真理。

为了夺回思维的真正基础,即存在的空间,我们必须以一种非形而上学的思维方式来思考它。诗歌以自己的方式,为我们指明了这条道路。海德格尔试图用语言来表达一种思维方式,这种思维方式能够充分展示其对“思想体系”与传统哲学的批判。在后期论述形而上学的一些注释中,海德格尔曾这样写道:“思想体系之所以为思想体系,正因为它是一种绝对的体系。”[62]无论某种思想体系是来自柏拉图、阿奎那、康德,还是来自尼采,形而上学的思维方式都不能让我们回到关于存在的思维之基础。“不考虑存在者,不考虑存在的基础,我们就想谈论存在。”[63]该如何谈论?用何种语言?我们何以重获“思维”能力(他用这个新词来替代哲学或形而上学)?为了用语言来表达存在的去蔽这个事件,海德格尔以不同的方式做过实验。

在其论文《存在的问题》一文中,海德格尔做了如下实验:为了指出存在一词非形而上学的用法,他要用该词来表述某物。这样的例子并不多。海德格尔承

81

认，人们可以通过存在者来思考存在，只是其正面论述寥寥无几。存在是显现，唯因如此，存在与时间总是相伴而行。关于存在，除了诗一般的一些格言警句，人们几乎一无所知。存在连"它"都不是，既非一种事物（不是物），亦非无物！最后，海德格尔不得不放下带有形而上学色彩的"存在"这个词，开始创造自己的语言。他根据"占有事件"来谈论存在与时间。在日常德语中，"占有"这个词的意思是"事件"，但是，海德格尔指出，它还有另外一种含义——"拥有"。最近几年，为了翻译海德格尔的思想，翻译者创造了一个新词——"占有"。无论采用哪个术语，早在1936年，海德格尔就已开始思考这个"事件"了。不过，关于"占有"的这些注释与研究，只是最近几年才以《哲学论文集》[64]为名公开发表。

占有是一个事件，这个事件使我们能够站在存在内部，而不是站在抽象的形而上学立场上，思考存在。占有发生在两个具有特殊意义的领域：一个是存在与时间的交汇处（也发生在我们对两者的思维当中）；另一个是此在与存在的关系这种光明之中。换言之，对后期海德格尔来说，占有已经成为一个重要概念——这个概念却没有概念性本质！在《存在与时间》中，他已开始寻找这个概念。因为这个缘故，占有是他后期讲义"时间与存在"（1962）的主要观点。占有是一种缺席或自行撤回，这种缺席或自行撤回，能够赠予一种显现，而且以这种方式，送出或给予存在与时间。"对占有式思维来说，存在的历史终结了……因此，不同的具有划时代意义的存在，来自某种东西，思维发生于这种东西之中与之前。"[65]最后，海德格尔不得不离开存在这个话题，他要从占有的角度，为存在的真理做好准备。他没有给占有事件提供任何例证或概念性分析。毋宁说，占有必须亲自提供这样的例证。这是对显现的体验，也是对不显现的体验，后者同样是存在的馈赠，是人们必须亲身体验的。

从海德格尔的观点看。海德格尔哲学影响了西方思想的发展，特别是存在主义与后现代哲学的后期思想。在我们探讨基督教与西方思想的过程中，这两个思潮应当占有一席之地，以后我们会讨论它们。尽管海德格尔的著作影响很大，然而沿着他在后期著作中开拓的道路继续前进的思想家却寥寥无几。与弗雷格一样，海德格尔对哲学主要问题的探讨似乎失败了。关于存在问题，他最后几乎什么都没说。他指出传统哲学的许多问题，但是，他关于存在或占有的神秘主义，不是一个好的选择，也不是一个好的理论。还是与弗雷格一样，海德格尔的失败也是伟大的。他提出的那些方法和术语，极大地帮助了别的学者与思想

82

家。从这个意义上说，他的伟大与影响力，成为他对哲学所作的重大贡献。

最后还要说一下海德格尔与基督教神学的关系。可以说，他的很多思想都是在探索经院哲学的主要问题，不过，这种探索摆脱了传统形而上学的束缚。他用否定神学的一些方法，来讨论那些不可描述的东西（存在、占有）。与此同时，海德格尔认为，信仰上帝的人，不可能有真正的思想，因为真正的思想只探索存在问题。他认为，有神论者已经知道这个问题的答案。海德格尔还认为，神学的基本问题是反思信仰，而不是认识上帝。[66]从这两个观点看，海德格尔并非好的神学的好朋友。不必因循传统回答，神学也能思考高深的问题，甚至关于上帝或存在的问题！在这个问题上，自由神学的全部历史证明，海德格尔是错的。为了反对海德格尔，我还要说，神学的真正目的，是认识上帝。因此，神学的主要问题是上帝，而不是"信仰"。这不是要否认信仰的适当作用，而是想强调神学的主要问题——"谁是上帝?"（而非"基督教信仰的意义是什么?"）。

如此看来，海德格尔的重要意义，不在于其宗教思想。然而，他对其他宗教思想家产生了巨大的推动作用。对海德格尔来说，描述人类的真实存在，进而探索存在，才是首要任务。为了描述人类与存在本身，海德格尔一直在探索一种非

83

传统、非形而上学的分析方法，他为西方思想提供了一种观点、一组词汇和一个方向，事实证明，所有这些都产生了令人震惊的、持久的影响。

德国存在主义：布伯与雅斯贝尔斯

尽管海德格尔拒不接受"存在主义"一词，然而他帮助促成的这个哲学运动，成为20世纪中叶大部分时间里西方思想的主流。我们将在下一章更充分地讨论存在主义。现在，我们应该注意，存在主义与其说是一个真正的思想流派，不如说是一种研究风格。著名的存在主义者都是法国人，他们都在很大程度上得益于海德格尔；但是，我们还必须在这里提及两位德语思想家，哪怕是简要阐述。他们是马丁·布伯（Martin Buber）与卡尔·雅斯贝尔斯（Karl Jaspers）。

何为存在主义？把这三个哲学家（海德格尔，布伯与雅斯贝尔斯）放在一起讨论，有助于我们认识这个问题的复杂性。他们三人基本上是同时代人，都是在大致相同的中欧德语文化中接受教育，都是德语哲学家。然而，他们的哲学大不

相同。我们何以把他们置于同一思潮？雅斯贝尔斯、海德格尔与布伯之间，几乎没有什么共同的理论。尽管雅斯贝尔斯告诉我们，“生存哲学”是他从克尔凯郭尔那里继承下来的，但是，这三个哲学家都不承认“存在主义”这个称呼，也不用它来描述其著作。存在主义一词与法国思想联系在一起，但是，这些德国人是许多法国思想的源泉。我们可以指出几个共同特征，来证明我们的观点。我们认为，他们都是生存思想家——无论如何，历史不一定能为学者们做出他们所希望的评价！这些共同特征包括，反对传统哲学（尤其是宏大的思想体系与一成不变的概念框架）；重视生命与人类的处境；重视每一个体生命的独特性；坚持认为生命（生存）比哲学、方法或形而上学更重要、更基础。他们的著作有一个明显特征：要探索人类本真生存的基本要素，特别是自由、焦虑和畏惧。与此同时，他们拒不承认人的本质是一成不变的。生存思想家不仅是哲学家，他们往往具有更多人文关怀，对艺术、文学、戏剧与心理学感兴趣。就我们正在讨论的这三个德国人而言，布伯的兴趣最广。

存在主义影响最大，但是，布伯在自己的领域也是举足轻重的人物。其代表作《我与你》(1922)是20世纪哲学的经典著作之一。[67]他是这个世纪最重要、最有影响的宗教存在主义者。我们不可能在这里充分讨论其全部思想，因为它们论及犹太教、圣经翻译、教育、心理学、文学与哲学。[68]我们将主要讨论其哲学代表作，包括其宗教哲学。[69]

84

布伯。马丁·布伯(1878—1965)是犹太哲学家，出生于维也纳，跟随祖父长大，其祖父（所罗门·布伯）当时是今天波兰的一位犹太法学专家。[70]幼年时的马丁，对宗教并无特别兴趣，但是，在几所大学研习哲学后，他对犹太复国主义运动与犹太文化产生了兴趣。1904年，他取得博士学位，其博士论文探讨中世纪的两个基督教神秘主义者，此后不久，他对犹太神秘主义，特别是东欧的哈西德派产生了兴趣。布伯参加了哈西德派运动，以生动活泼的形式，讲述了哈西德派的传说，使这个运动声名远扬。从此，他由个人神秘主义转向一种更关注人际交流的思想。[71]他与其说是对上帝与灵魂感兴趣，毋宁说是对本真的人际交流感兴趣。早在其哈西德派故事集的一篇序言中，他已简要提及一些关于上帝、人际交流与世界的重要观念，这些都是其代表作《我与你》的核心思想。[72]布伯的存在主义深深扎根于他的犹太教信仰，包括他对哈西德派的思考。

布伯的代表作，以对两个原初词——我与你，我与它[73]——的讨论为开端。

"词"在这里不仅是呼出的一口气或书上的一些符号,而且是更符合圣经含义的一种解释。原初词是生存的主要原则(请比照圣经故事,在《创世记》中,上帝轻轻一句话,就创造了人类与世界万物)。我们用我们的全部生命,来说这些最基本的"词汇":"通过被说,它们建立起一种生存方式。人们通过其存在,来述说这些原初词。"[74]

与他人共同存在的两种基本方式,是**我与你**的主要问题。我们与他人或他物发生关系,以之为客体(他、她或它)。这种客体关系——我与它的关系——是有中介的和实用的,是我们日常生活的一部分。没有我与它的关系,我们就不能生存于世。此外,还有与他人的人际交流,与他物的真正会遇,才是真正的交流,我必须投入我的全部存在。布伯认为,这就是原初词我与你。这是一个关系与交流的世界,它赋予生命力量与深度。只生活于客体关系中,终究会使人丧失人性,因为我们生活中包含着我与你的关系,所以每一个"我"才成其为"我"。唯因如此,布伯说:"太初有关系。"[75]在该书第一部分结尾处,他又说:"严格说来,你能听到如下事实:没有它,人类不能生存。但是,如果人类生活中只有它,他们就不是人类。"[76]

85

该书第三部分讨论上帝,上帝是永恒的你。在布伯的宗教哲学中,上帝存在于人际关系之中。我们不能、也不该创造宏大的神学体系,但是,我们能够体验作为永恒的你的、内在于一切真正的人际交往中的上帝,并且对他说话。《我与你》的第三部分开宗明义地写道:"关系的延长线,交汇于永恒的你。所有具体的你,都在眺望永恒的你。"因此,本真的人生是一种对话,这是我—你关系与世界的一种对话。与此同时,这也是我—你关系与永恒的你的一种对话。在论述哈西德派的文章中,他更全面地阐述了这些思想。以犹太传统为滋养,布伯认为,我们有责任把上帝的显现带入历史。正是通过我们——人类——上帝的显现才能变得清晰可见。布伯引述了哈西德派的一句格言:"上帝就住在邀请他去的那个人家里。"这句话的注解是:"世界上的尊重,就是这样的邀请。但是,恩典想让世界自我尊重。"[77]上帝在历史中显现,赐福于那些能够本真地生活的人。"我们已经认识到,内在于所有人的那个你,同样是由神临到我们、由我们上升于天的那个你。"[78]这样的本真生存,取决于人们对这个世界,即本真的我—你关系的理解。

雅斯贝尔斯。尽管布伯是本世纪最重要、影响最大的宗教存在主义者之一,

86

但是，另外有些哲学家主张通过带有哲学意义的“上帝”来理解本真的人生。德国哲学家卡尔·雅斯贝尔斯(1883—1969)是这些哲学家当中较早的一位。他关于《生存哲学》(1937)的讲座，使得“存在主义”这个词闻名天下。[79]虽然雅斯贝尔斯的名声不及名声更大的两个同时代人——海德格尔与布伯，但是，在存在主义哲学的发展过程中，他具有重要意义。[80]关于雅斯贝尔斯对他那个时代德国知识分子的影响，著名物理学家、哲学家卡尔·弗里德里希·冯·威采克(Carl Friedrich von Weizäcker)这样写道：“五十年来，受过良好教育的德国人一直在关注卡尔·雅斯贝尔斯。他们听他讲课，同意他或反对他，他们发现，他的话能够回答他们这些人在生活中遇到的一些问题。”[81]

从某种意义上说，雅斯贝尔斯的思想发展，类似于美国哲学家威廉·詹姆斯。他先学法律，后来学医。1909 年，他在海德堡大学获得博士学位。与詹姆斯一样，在心理学领域工作一段时间后，他对哲学产生了兴趣。他的第二部重要著作是《世界观的心理学》(1919)，尽管这个书名包含心理学一词，其实这是一部哲学著作。在这部随笔式的著作中，雅斯贝尔斯呈现了其哲学的主要问题，这些问题后来成为存在主义思潮的特征：“我只思考本真的人类存在。”[82]三年后，海德堡大学晋升其为哲学教授。与海德格尔不同，雅斯贝尔斯反对日益高涨的国家社会主义。结果，纳粹禁止他上课，后又剥夺其海德堡大学教授一职。但是，在被纳粹彻底封杀之前，雅斯贝尔斯出版了具有重要意义的三卷本鸿篇巨制《哲学》(1932)，阐述了其思想的主要观点。其深受好评的著作《现代人》(1930)是一本普及读物，概括了他在那个时候的哲学思想。此后不久，他做了一个影响很大的系列讲座，这就是后来出版的《生存哲学》(1937)。此后，雅斯贝尔斯的声音就消失了。二战期间，雅斯贝尔斯不能举办讲座，不能教学或出版著作，他开始写作另一部鸿篇巨制《论真理》。二战后，此书终于出版。[83]1945 年，雅斯贝尔斯被恢复哲学教授的职务，与此同时，他开始呼吁，德国应该为国家社会主义的恐怖行径而忏悔。他举办讲座，探讨“德国的罪责问题”(1946 年成书出版)，但是，校方与政府给他的回复令他失望。[84]

87

后来，雅斯贝尔斯去了瑞士的巴塞尔大学，在那里担任哲学教授，直至退休。他开始关注哲学与政治、宗教以及历史的关系。在此期间，他出版了其在宗教哲学领域的主要著作《哲学信仰与启示》，开始撰写其三卷本的世界哲学史(《大哲学家》)。1969 年，他于巴塞尔逝世。他是中欧最著名的哲学家之一。

雅斯贝尔斯对德国哲学和存在主义的发展产生了重要影响。[85]他喜欢用“生存哲学”这个词来称呼自己的思想。他把生存哲学定义为：“一种思维方式，按照这种思维方式，人能够成为他自己；这种思维方式既要借鉴专家的知识，又要超越这些知识。这种思维方式不是要认识客体，而是要阐明思维者的存在，并让它化为现实。”[86]雅斯贝尔斯尊重科学，但是，他也令人信服地阐述科学的界限。他深受康德与克尔凯郭尔的影响，他认为，虽然实在本身通过我们的经验客体呈现给我们，但是，任何经验科学都不能把握实在的整体。同样的道理，医学和心理学可以通过经验方法来研究人类，人们也可以通过哲学和逻辑来分析人的理性，然而，人的生存是在科学范围之外的领域展开的。人的生存是其自由与意义的真正基础，生存是不能客体化的，所以，人们不能对它进行理性分析。我们可能本真地或非本真地生存，但是，我们不能只研究生存。

人类理性想认识世界整体、认识自我与超越者（或上帝），但是，雅斯贝尔斯认为，这些都不是真正的认识客体。在他看来，和传统形而上学一样，神学不可能是一种知识。由存在主义出发，雅斯贝尔斯认为，有些“密码”能把我们指向超越者，但是，这些密码并不包含关于超越者的客观知识。在生活的许多领域，寻求真理与自我认识的那些人，能够把握这些有争议的符号。雅斯贝尔斯专门把下列事物，列为这样的“密码”：宗教、音乐、伟大的艺术、神话、形而上学体系以及自然界。生活中也有界限问题（例如死亡），这些问题促使我们去反思自身生存的意义。我们试图认识自己的经验与知识之外的那些事物。环绕在我们与一切存在者周围的那种东西，没有它，就不可能有存在者或真理，雅斯贝尔斯称之为“大全”(the Encompassing)。他用这个词来指上帝、超越者或存在本身。雅斯贝尔斯后来把所有哲学都看作关于大全的一种推理形式，把不同领域（政治、艺术、宗教、科学等）的真理与理性的许多方面，看作关于大全的不同思维模式。在此基础上，雅斯贝尔斯试图用哲学信仰来取代宗教信仰：相信人的自由、理性与生存，相信对真理的无限追求，真理即大全的不同表现。这是人的本真生存。

88

雅斯贝尔斯、海德格尔与布伯，代表了三种大不相同的哲学观点。其共同点是，他们都渴望从哲学上探索人的生存及其处境、问题与要素。生存是自由的、有意义的，抑或肤浅的、非本真的，皆取决于这些因素。存在主义哲学将在世界大战与经济大萧条的阴影中生存与发展，成为西方思想中的一个重要运动。我们将在下一章探讨这个运动，我们的思想已从海德堡向巴黎进发。

注 释

1. *Selected Works*, ed. Rudolf A. Malkreel and Frithjof Rodi, 6 vols.[Princeton: Princeton University Press, 1989—],是英文版的、内容最全的狄尔泰著作。此前已经出版了两部篇幅较小的选集:H. P. Rickmann, *Selected Writings*[New York: Cambridge University Press, 1976],以及 *Pattern and Meaning in History*[New York: Harper & Row, 1962]。后面的著作中,有对狄尔泰的简要介绍。详细介绍其思想的著作有:H.A. Hodges, *Wilhelm Dilthey*[London: Routledge, 1942],最近出版的著作有:M. Ermarth, *Wilhelm Dilthey*[Chicago: University of Chicago Press, 1978].英文版的、研究狄尔泰思想的重要著作还包括:H.A. Hodges, *The Philosophy of Wilhelm Dilthey*[London: Routledge, 1952]; Isle N. Bulhof, *Wilhelm Dilthey: A Hermeneutic Approach to the Study of History and Culture*[The Hague: M. Nijhoff, 1980]; Theodore Plantinga, *Historical Understanding in the Thought of Wilhelm Dilthey*[Toronto: University of Toronto Press, 1980]; Rudolf A. Malkreel, *Dilthey: Philosopher of the Human Studies*, 2nd ed.[Princeton: Princeton University Press, 1992],以及 Jacob Owensby, *Dilthey and the Narrative of History*[Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1994]。
2. Jose Ortega y Gasset, *Concord and Liberty*, trans. Helene Weyl(New York: Norton, 1946), p.131.
3. 狄尔泰的第一部重要著作(1867 年),实际上是 Schleiermacher 的传记:*Lebens Schleiermacher*, 2nd ed.(Berlin: de Gruyter, 1922)。该书没有被翻译成英语。
4. Dilthey, *Introduction to the Human Sciences*, trans. Ramon J. Betanzos(Detroit: Wayne State University Press, 1988).另一个版本也被收录于 *Selected Works*。
5. "The Formation of the Historical World in the Human Sciences",载于 *Selected Writings*, p.183。
6. "The Rise of Hermeneutics",载于 *Selected Works*。
7. *Pattern and Meaning in History*, pp.67—68.
8. "The Rise of Hermeneutics", p.437.
9. 参见其 *Selected Works*(2002), vol. 3,其中部分章节还收录于 *Selected Writings* 以及 *Pattern and Meaning*。
10. *Pattern and Meaning*, p.69,标点有所改动。参见 *Selected Writings*, pp.172, 174。
11. 参见其论文"Types of the Worldview and their Development in Metaphysical Systems",载于 *Selected Writings*, pp.133—154。
12. *Pattern and Meaning*, pp.98—99.
13. 由 Quentin Lauer 翻译,载于 Husserl, *Phenomenology and the Crisis of Philosophy*(New York: Harper & Row, 1965),尤其是 pp.122—147。

14. 参见海德格尔的《存在与时间》的索引对狄尔泰的标注。《存在与时间》有两个英译本，两者都附有详细的索引(如下所述)。为了很好地理解这部杰作的起源，请参阅 Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*[Berkeley: University of California Press, 1993]，他告诉人们，《存在与时间》起源于海德格尔所写的一篇很长的书评，该书评探讨了狄尔泰的一些哲学书信。另请参阅 C.R.Bambach, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*[Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1995]，以及 Rudolph A.Makkreel and John Scanlon, eds. *Dilthey and Phenomenology*[Washington, D.C.: University Press of America, 1987]。

15. 以下著作很好地阐述了他的思想：William J. Richardson, *Heidegger*(The Hague: M. Nijhoff, 1963); Otto Pöggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking*[Atlantic Highlands, N.J.: Humanities, 1987]; Michael Inwood, *Heidegger*[New York: Oxford University Press, 1997]; Richard F. H. Polt, *Heidegger*[Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1999]; Hubert Dreyfus and Harrison Hall, eds., *Heidegger: A Critical Reader*[Oxford: Blackwell, 1992]; Thomas Sheehan, ed., *Heidegger: The Man and the Thinker*[Chicago: Precedent, 1977]；以及 Charles B.Guignon, ed., *The Cambridge Companion to Heidegger*[New York: Cambridge University Press, 1993]。现在正在编辑他的德文版全集，已经收录了八十多卷。其英文版的主要著作有：*Being and Time*，该书有两个英文版(我这里的页码指的是德文原版，例如 *Sein und Zeit*，因为这些页码也出现于两个英译本之中)，trans. John Macqurrie and Edward Robinson(New York: Harper & Row, 1962)；以及 trans. Joan Stambaugh(Albany: SUNY Press, 1996); *Basic Writings*, ed. David Farrell Krell(New York: Harper & Row, 1977); *The Basic Problems of Phenomenology*, trans. Albert Hofstadter(Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1982); *Contributions to Philosophy*, trans. Parvis Emad and Kenneth Maly(Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1999); *Discourse on Thinking*, trans. J.M.Anderson and E.Hans Freud(New York: Harper & Row, 1966); *Early Greek Thinking*, trans. David Farrell Krell and Frank A. Capuzzi(New York: Harper & Row, 1975); *The End of Philosophy*, trans. Joan Stambaugh(New York: Harper & Row, 1973); *The Essence of Reasons*, trans. Terrence Malick(Evanston: Northwestern University Press, 1969); *Existence and Being*, ed. Werner Brock(South Bend, Ind.: Gateway, 1949); *Identity and Difference*, trans. Joan Stambaugh(New York: Harper & Row, 1969); *Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim(Garden City, N.J.: Anchor, 1961); *Kant and the Problem of Metaphysics*, trans. James S.Churchill, rev. Trans. Richard Taft(Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1962; rev. 1990); *Nietzsche*, 4 vols., trans and ed. David Farrell Krell et al.(New York: Harper & Row, 1979—82); *On Time and Being*, trans. Joan Stambaugh(New York: Harper & Row, 1972); *On the Way to Language*, trans. Peter D.Hertz and Joan Stambaugh(New York: Harper & Row, 1971); *Pathways*, trans. David Farrell Krell et al.(New York: Cambridge University Press, 1997); *Parmenides*, trans. André Schuwer and Richard Rojcewicz(Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1992); *The Piety of Thinking*, trans. James G. Hart and John C. Maraldo(Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1976); *Poetry, Language and Thought*, trans. Albert Hofstadter(New York: Harper &

Row, 1971); *The Principle of Reason*, trans. Reginald Lilly (Bloomington: Indiana University Press, 1991); *The Question of Being*, trans. William Kluback and Jean T. Wilde (New York: Twayne, 1958); "The Way Back to the Ground of Metaphysics", trans. Walter Arnold Kaufmann ed. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*[Cleveland: World, 1965]; *What Is Called Thinking*, trans. Fred D. Wieck and J. Glenn Gray(New York: Harper & Row, 1965);以及 *What is Philosophy*, trans. William Kluback and Jean T. Wilde(New Haven: College and University Press, 1958)。还需要出版一个完全的、最新的英文版海德格尔著作参考书目,因为不断出现新的或经过修订的译本。

16. 研究海德格尔的二手资料浩如烟海,欧洲各种语言均有译本。下列两个英文版的文献目录或许有用:Hans-Martin Sass, *Martin Heidegger: A Bibliography and Glossary*[Bowling Green: Philosophy Documentation Center, 1982]; Joan Nordquist, ed., *Martin Heidegger*, *Martin Heidegger II*, 2vols.(Santa Cruz, Calif.: Reference and Research Service, 1990 and 1996)。海德格尔的专业术语很难翻译。这方面的问题,请参阅 Michael Inwood, *A Heidegger Dictionary* [Oxford: Blackwell, 1999],或者 Alfred Denker, *Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy*[Lanham, Md.: Scarecrow, 2000]。

    除了上述文献,以及下面将要引用的文献,下列二手文献很有用,也很有代表性:Jeffrey Andrew Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* [Dordrech: Nijhoff, 1985]; Rodney R. Coltman, *The Language of Hermeneutics* [Albany: SUNY Press, 1998]; Hans-Georg Gadamer, *Heidegger's Ways*[Albany: SUNY Press, 1994]; Charles Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge* [Indianapolis: Hackett, 1983]; Dominique Janicaud, *Heidegger from Metaphysics to Thought* [Albany: SUNY Press, 1995]; Joseph J. Kockelmans, *Heidegger and Science*[Washington, D.C.: University Press of America, 1985]; Cristina Lafont, *Heidegger, Language and World Disclosure* [New York: Cambridge University Press, 2000]; John Loscerbo, *Being and Technology* [The Hague: M. Nijhoff, 1981]; Fredrick A. Olafson, *Heidegger and the Philosophy of Mind*[New Haven: Yale University Press, 1987]; Reiner Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*[Bloomington: Indiana University Press, 1987]; Joan Stambaugh, *Thoughts on Heidegger*[Lanham, Md.: University Press of America, 1991]; George Steiner, *Martin Heidegger*[New York: Viking, 1978]; Jacques Taminiaux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*[Albany: SUNY Press, 1991];以及 Michael Zimmerman, *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Conception of Authenticity*[Athens: Ohio University Press, 1981]。

17. 例如 1932 年 Rudolf Carnap 撰写的那篇论文(Carnap 是维也纳学派的逻辑实证主义者),该文严厉批评海德格尔的思想,从某种意义上说,它是用来回应海德格尔已经出版的讲座稿 *What Is Metaphysics*,[英文版载于其 *Basic Writings* 或者 *Existence and Being*]。Rudolf Carnap, "The Elimination of Metaphysics through Logical Analysis of Language",载于 *Logical Positivism*, ed. A.J. Ayer(New York: Free Press, 1959), pp.60—81。

18. 迄今为止,学术界广泛认可的海德格尔传记是 Hugo Ott, *Martin Heidegger*[London: Harper Collins, 1993]。在海德格尔思想发展的早期,即基督教阶段,Ott 对他帮助很大。比较新的传记有 Rudiger Safranski, *Martin Heidegger: Between Good and Evil*

[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998],该书比较关注政治问题。

19. 鉴于《存在与时间》的重要性,历史学家通常把海德格尔的一生分为三个阶段。早期阶段是"青年海德格尔"时期,也是其信仰基督教的阶段。中期阶段,他发表了《存在与时间》,这个阶段大约持续了十年,即 1925—1930 年。早期阶段又被称为"早期海德格尔"或"海德格尔 I"。海德格尔 II 又被称为"后期海德格尔"。关于青年海德格尔,请参阅 Ott, *Martin Heidegger*; Kiesiel, *Genesis*; John Van Buren, *The Young Heidegger* [Bloomington: Indiana University Press, 1994];以及 Kisiel and Van Buren, eds., *Reading Heidegger from the Start* [Albany: SUNY Press, 1994]。
20. 请参阅 Ott, *Martin Heidegger*, pp.369—371。另请参阅 B.Welte, "Seeking and Finding: The Speech at Heidegger's Burial",载于 Sheehan, ed., *Heidegger*, pp.73—75。
21. B. Casper, "Martin Heidegger und die theologische Fakulät Freiburg 1909—1923", Freiburger Diözesan Archiv 100(1980): 541(弗莱堡 Diözesan 档案馆);转引自英文版 Kiesiel, *Genesis*, p.15。那个朋友是 Engelbert Krebs。
22. 请参阅 *Gesamtausgabe*: *Phänomenologie des religiösen Lebens*, [Frankfurt a.M.: Klostermann, 1995],第六十卷。该卷所载学生的上课笔记如下:"宗教现象学导论","奥古斯丁与新柏拉图主义",以及"中世纪神秘主义的哲学基础"。这些笔记均出现于 1918--1921 年间。关于新的英译本,请参阅 *The Phenomenology of Religious Life* [Bloomington: Indiana University Press, 2004]。
23. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p.313.
24. 关于海德格尔与宗教问题,请参阅 James Robinson and John Cobb, ed., *The Later Heidegger and Theology* [New York: Harper & Row, 1963],特别是关于 Heinrich Ott 以及有关讨论的那一章;James L.Perotii: *Heidegger and the Divine* [Athens: Ohio University Press, 1974]; John D.Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* [1978; rev. ed., New York: Fordham University, 1986]; Caputo, *Heidegger and Aquinas* [New York: Fordham University, 1982]; Caputo, "Heidegger and Theology",载于 *The Cambridge Companion to Heidegger*; John Macquarrie, *An Existential Theology* [New York: Macmillan, 1955];及其 *Heidegger and Christianity* [New York: Continuum, 1994]; George Kovacs, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology* [Evanston: Northwestern University Press, 1990]; Jeff Owen Prudhomme, *God and Being: Heidegger's Relation to Theology* [Atlantic Highlands, N.J.: Humanities, 1997];以及 Merold Westphal, *Overcoming Ontotheology* [New York: Fordham University, 2001]。
25. 人们经常引述的这个词,来自 Hannah Arendt,当时她是海德格尔的学生,并且爱上了海德格尔。请参阅 Arendt, "Heidegger at Eighty",载于 *New York Review of Books* 17(October 21, 1971), pp.50—54,再版于 Michael Murry, *Heidegger and Modern Philosophy* [New Haven: Yale University Press, 1978]。另请参阅 Elzbieta Etinger, *Hannah Arendt/Martin Heidegger* [New Haven: Yale University Press, 1995]。
26. 请参阅《存在与时间》"译者序言", trans. Macquarrie and Robinson, p.13。
27. 关于《存在与时间》的参考书,请参阅 Richard Schmitt, *Martin Heidegger on Being Human: An Introduction to Sein und Zeit* [New York: Random House, 1969]; Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time* [New York: Harper & Row, 1970]; Stephen

Mulhall, *Routledge Philosophy Guidebook to Heidegger and Being and Time*[London: Routledge, 1996];难度较大的述评有:Hubert L.Dreyfus, *Being-in-the-World*[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991]。

28. *Sein* 是德语中的不定式"to be", "*da*"的意思是"在那里"。
29. 请参阅 Heidegger, *Early Greek Thinking*,及其公开发表的讲义 *Parmenides* 以及 *Heraclitus Seminar*[与 Eugen Fink 进行的讨论], trans. Charles H. Seibert(Evanston: Northwestern University Press, 1993)。
30. *Sein und Zeit*, p.1.页码按照德文版的《存在与时间》标注。两个版本的英译本,都是这样标注页码的。这句话引自 Plato, *Sophist*, 244A。
31. *Sein und Zeit*, §6.
32. *Sein und Zeit*, p.5.
33. *Sein und Zeit*, p.7.
34. *Sein und Zeit*, p.56.
35. *Sein und Zeit*, p.12.
36. *Sein und Zeit*, §1.引自 Aristotle, *Metaphysics*, 998B。
37. *Sein und Zeit*, p.66.
38. *Sein und Zeit*, p.98.
39. *Sein und Zeit*, §38.
40. *Sein und Zeit*, p.184.
41. Heidegger, *History of the Concept of Time: Prolegomena*, trans. Theodore Kisiel (Bloomington: Indiana University Press, 1989), p.318.
42. *Sein und Zeit*, p.19.
43. *Sein und Zeit*, §79.
44. K.Lowth, "The Political Implications of Heidegger's Existentialism",载于 *The Heidegger Controversy*, ed. Richard Wolin(Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993), pp.167—85。
45. 关于海德格尔与纳粹的关系(这方面的文献已经很多了),请参阅 Ott, *Martin Heidegger*, part 3; Wolin, ed., The *Heidegger Controversy*; Safranski, *Martin Heidegger*; Victor Farias, *Heidegger and Nazism*, trans. Paul Burrell and Gabriel R. Ricci(Philadelphia: Temple University Press, 1989)。
46. 英文版 The *Heidegger Controversy*, pp.29—39。
47. "海德格尔在 1933—1934 年间的立场与声明,虽然令人作呕,但是不难理解。1945 年后,他对希特勒的做法与大屠杀一言不发,实在令人无法接受。"这是犹太知识分子 George Steiner 发表的评论,他是海德格尔的学生,也是 Hannah Arendt 的丈夫。参见 Steiner, *Martin Heidegger*, p.123。
48. *Introduction to Metaphysics*, p.166.另请参阅"Overcoming Metaphysics", §XXVI[载于 Heidegger, *The End of Philosophy* 以及 *The Heidegger Controversy*]。
49. 参见英文版 *Existence and Being*, pp.351—361。
50. 参见英文版"The Way Back to the Ground of Metaphysics",载于 Kaufmann ed. *Existentialism*, pp.206—221。
51. 参见英文版"The Way Back to the Ground of Metaphysics", p.207。

52. 参见英文版"The Way Back to the Ground of Metaphysics", p.208。
53. 这出自他的一篇文章的题目："The End of Philosophy and the Task of Thinking",载于 *Basic Writings*,选自 *The End of Philosophy*。
54. *Basic Writings*, p.375.
55. "Overcoming Metaphysics", § III.
56. "Overcoming Metaphysics", § III.
57. *The Question concerning Technology*, p.28.
58. "Letter on Humanism",载于 *Basic Writings*, p.206。
59. *Basic Writings*, p.193.
60. "Postscript",载于 *Existence and Being*, p.360。
61. *Basic Writings*, pp.184—85.
62. *The End of Philosophy*, p.57.
63. *On Time and Being*, p.2.
64. Heidegger, *Contributions to Philosophy(From Enowning)*,德文版发表于 1989 年,书中包含 1936—1938 年间作者所做的笔记与研究。
65. *On Time and Being*, p.41.
66. 请参阅他在 *The Piety of Thinking* 一书中对神学的评论。
67. *I and Thou* 是布伯的主要哲学著作,该书有两个英译本,一个是 Ronald Gregor Smith(2nd., New York: Scribner, 1958)的译本,一个是 Walter Kaufmann(New York: Scribner, 1970)的译本。我的引述源自 Smith,同时我用(WK)标出了另一个译本的页码。
68. 除了 *I and Thou*,英文版的布伯的主要哲学著作,收录于两部书中:*Between Man and Man*, trans. Maurice Friedman and Ronald Gregor Smith(New York: Macmillan, 1965)。以及 *The Knowledge of Man*, ed. Maurice Friedman and Ronald Gregor Smith(New York: Harper, 1965)。到 1978 年为止,关于布伯的第一手和第二手文献,请参阅 Willard Moonan, *Martin Buber and His Critics*[New York: Garland, 1981]。他出版了很多著作,其宗教哲学方面的代表作如下:*The Eclipse of God*[New York: Harper, 1957]; *The Prophetic Faith*[New York: Harper, 1960]; *Two Types of Faith*[New York: Harper, 1961];以及 *Good and Evil*[New York: Scribner, 1961]。以 *The Letters of Martin Buber*[1996]为起点,Syracuse University Press 正在编辑出版布伯的英文版著作[丛书的标题是:The Martin Buber Library],我引述的却是旧的、容易买到的简装版。
69. 关于布伯的哲学,请参阅 Maurice Friedman, *Martin Buber: the Life of Dialogue*[New York: Harper, 1960],及其文集 Will Herberg, ed. *The Writings of Martin Buber*[New York: Meridian, 1956]。对布伯的宗教哲学及其犹太教/圣经思想感兴趣的读者,请参阅 Greta Schaeder, *The Hebrew Humanism of Martin Buber*[Detroit: Wayne State University Press, 1973]; Maurice Friedman, *Martin Buber and the Eternal*[New York: Human Sciences Press, 1986]; Donald J.Moore, *Martin Buber: Prophet of Religious Secularism*, rev. ed.[New York: Fordham University, 1996]; Asher D.Biemann, ed. *The Martin Buber Reader*[New York: Palgrave Macmillan, 2002]; Stephen Kepnes, The Text as Thou: *Martin Buber's Dialogical Hermeneutics and Narrative Theology*[Bloomington: Indiana University Press, 1992]。

70. 关于布伯的生平，请参阅 Maurice Friedman, *Encounter on the Narrow Ridge: A Life of Martin Buber*[New York: Paragon House, 1991]。另请参阅 Friedman 关于布伯思想与生平的三卷本鸿篇巨制：*Martin Buber's Life and Work*[New York: Dutton, 1981—1983]。
71. The Hasidic school(哈西德派)是以色列人 Baal Shem(1700—1760)在欧洲中部与东部发起的一个犹太教神秘主义运动。
72. 布伯巧妙地讲述了哈西德派的故事，这个故事的英文版收录于以下三部著作：*The Legend of Baal Shem*[Princeton: Princeton University Press, 1995]; *Tales of Rabbi Nachman*[New York: Promethius, 1999]；以及 *Tales of the Hasidim*，两卷合而为一，[New York: Schocken, 1991]。这方面的介绍性论著，请参阅 "Spirit and Body of the Hasidic Movement"，载于 *The Martin Buber Reader*[ed. Biemann]；此文又载于 *The Origin and Meaning of Hasidism*, trans. Maurice Friedman(New York: Harper, 1966)，1922 年首次用德语发表。
73. 在 21 世纪英语中，*Thou* 这个单词显得刻板而陌生，因此，除了用作布伯的书名，我通常用 you 来代替它。实际上，这更接近其德语习惯，因为德语的 *Du* 很接近英语的 you。
74. *I and Thou*, p.3.(WK, pp.53—54).在这些注释中，我首先标注 Smith 译本，其次标注 Kaufmann 译本，后者用 WK 来表示。
75. *I and Thou*, p.18.(WK, p.69).
76. *I and Thou*, p.34.(WK, p.85), trans. alt.
77. Martin Buber, "Hasidism and Modern Man", *The Martin Buber Reader*, p.90.再版于 *Hasidism and Modern Man*[New York: Horizon, 1958]。
78. *Between Man and Man*, p.219(rev. Ed., 1965).
79. 这是 1937 年他在德国学术院做的报告，此后不久，纳粹就剥夺了他哲学教授的职位：Karl Jaspers, *Philosophy of Existence*, trans. Richard F. Grabau(Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971)。该书很好地阐述了他的哲学。关于雅斯贝尔斯撰写的其他阐述性著作，请参阅 *Man in the Modern Age*, trans. Eden and Cedar Paul(Garden City, N.J.: Anchor, 1957); *Way to Wisdom: An Introduction to Philosophy*, trans. Ralph Manheim (New Haven: Yale University Press, 1954)；以及 *Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings*, ed. Elith Ehrlich, Leonard H. Ehrlich and George B. Pepper(Athens: Ohio University Press, 1986)。关于其他人写的导读性著作，请参阅 Charles F. Wallraff, *Karl Jaspers*[Princeton: Princeton University Press, 1970]；以及 Sebastian Samay, *Reason Revisited: The Philosophy of Jaspers*[Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1971]。
80. 英文版的雅斯贝尔斯的主要哲学著作(以上没有标注的)有：*Philosophy*, 3 vols., E.B. Ashton(Chicago: University of Chicago Press, 1969—71); *Reason and Existenz*, trans. William Earle(London: Routledge, 1956); *The Perennial Scope of Philosophy*, trans. Ralph Manheim(New York: Philosophical Library, 1949); *The Origin and Goal of History*[New Haven: Yale University Press, 1953]; *Philosophical Faith and Revelation*, trans. R. Piper and E.B. Ashton[Chicago: University of Chicago Press, 1967]；以及 *The Great Philosophers*, 3 vols., trans. Ralph Manheim, Elith Ehrlich and Leonard H. Ehrlich(New York: Harcourt, Brace, 1962, 1966, 1993)。关于完整的参考文献，请参阅 Paul Arthur

Schilpp, ed., *The Philosophy of Karl Jaspers*, 2nd ed.[La Salle, Ill.: Open Court, 1981]。

81. C.F.von Weizsäcker, "In Memory of Karl Jaspers",载于 *Karl Jaspers Today*, ed. Leonard H.Ehrlich and Richard Wisser(Washington, D.C.: University Press of America, 1988), p.27。
82. Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen, 6th ed.(Berlin: Springer, 1971), p.X.尚未翻译成英语。
83. Karl Jaspers, *Von der Wahrheit*[Munich: R.Piper, 1947].尚未翻译成英语,但是,第四部分"What is Truth",已有英译本,载于 *Karl Jaspers: Basic Philosophical Writings*, ed. Ehrlich and Pepper。
84. Karl Jaspers, *The Question of German Guilt*, trans. E.B.Ashton(New York: Dial, 1947).
85. 有代表性的英文版雅斯贝尔斯哲学的研究性著作,请参阅 Paul Arthur Schilpp, ed. *The Philosophy of Karl Jaspers*,这是一部很好的阐述性论文集;Leonard Ehrlich, *Karl Jaspers: Philosophy as Faith* [Amherst: University of Massachusetts Press, 1975]; Leonard H.Ehrlich and Richard Wisser, eds., *Karl Jaspers Today* (Washington, D.C.: University Press of America, 1988); Joseph W.Koterski and Raymond J.Langley, eds. *Karl Jaspers on Philosophy of History and History of Philosophy*[Amherst, N.Y.: Humanity, 2003]; Alan M.Olson, *Transcendence and Hermeneutics*[The Hague: M.Nijhoff, 1979]; Oswald Schrag, *Existence, Existenz and Transcendence*[Pittsburgh: Duquesne University Press, 1971]; Chris Thornhill, *Karl Jaspers: Politics and Metaphysics* [London: Routledge, 2002]; Gregory J.Walters, *Karl Jaspers and the Role of "Conversion" in the Nuclear Age*[Lanham, Md.: University Press of America, 1988]; Gregory J.Walters, ed., *The Tasks of Truth: Essays on Karl Jaspers' Idea of the University*[Frankfurt: Peter Lang, 1995]。
86. *Man in the Modern Age*, p.175.

第四章　巴黎的存在论:法国存在主义

89

如前一章所述,法国存在主义从德国存在主义那里接过许多问题。它们都坚决反对19世纪的乐观主义,都不相信有共同的人性。存在主义确实旗帜鲜明地反对把个体变为抽象实体的所有哲学。有人呼吁,应该以客观、中立的态度研究哲学,德国和法国的存在主义却强烈质疑这种观点。他们认为,一种科学的不偏不倚的研究方法,不仅不可能,而且不能很好地解释个人生存的主体性。

我们看到,虽然这两种存在主义的论题具有连续性,但是,它们的风格迥然不同。一个重要的区别在于,德国存在主义者喜好宏大的体系与严密的哲学论证,但是,法国思想家反对这种做法,他们通过小说、戏剧、杂文等文学手段以及报纸杂志来传播其思想。结果,法语世界的存在主义似乎更能直接打动普通民众,德国的存在主义却主要是通过神学渐渐渗入民众的心灵。另一个区别是,在客观性、可计算性、科学与理性的诱惑下,关系不见了,在这样的世界上,德国存在主义者试图恢复人类生存的意义。尽管法国思想家希望保留人类生存的个人特色,但是,他们常常把关系看作逃离荒谬世界的一种方式,看作通向非本真生存的一条道路。这一点尤其适用于萨特与加缪,在他们看来,"他人"不是福星,而是祸害。因此,法国存在主义常常把人描述为是被异化的、孤苦伶仃的。最后,法国存在主义不再把人理解为思维的个体。相反,它强调行动的个体。

90

我们应该事先承认,本章称以下四位思想家为存在主义者,这种说法有待讨论。只有萨特公开承认这种称呼,可是后来,他也不喜欢这个称呼了。马塞尔自称是辩证思想家,加缪说自己是荒诞主义者,薇依或许是典型的神秘主义者。这些思想家所得出的结论,也完全不同,这个事实把问题弄得更加复杂。举例来说,马塞尔和薇依是基督教有神论者,萨特和加缪却是无神论者。加缪后来放弃了一切行为都有同样的道德属性这种看法,与萨特分道扬镳,萨特则坚持认为,客观的道德标准并不存在。萨特宣称,"他人是地狱";马塞尔却认为,只有在关系中,我们才是本真的自我。本章将指出这些思想家在其他方面的一些分歧,但

是，现在我们必须承认，我们将要讨论的这些思想家各持己见。然而，他们所反对的，以及其著作所探讨的问题，又存在很大的相似性。因此在本章，我们有理由把他们放在一起进行研究。

加布里埃尔·马塞尔

从某种意义上说，加布里埃尔·马塞尔（Gabriel Marcel，1889—1973）是存在主义出现之前的一个存在主义者。[1]早在人们知晓克尔凯郭尔或海德格尔的著作以及萨特的著作出版数年前，他就提出一种能够反映存在主义基本问题的哲学。马塞尔通常不把自己的哲学称为存在主义，他自称是“具体的哲学家”或“基督教中苏格拉底式的哲学家”。这种顾虑有一定的道理，因为萨特总是把他者（无论神或人）看作本真人类的威胁和障碍，这种思想极大地影响了人们对法国存在主义的看法。与此相反，马塞尔认为，只有在与他者，特别是与神圣的他者的关系中，我们才能体验个人的生存。

91

尽管与萨特截然不同，但是马塞尔的许多哲学论题都有存在主义的特征。其最明显的特征也许在于，他很关心现代社会对人的自由造成的威胁。他认为，人们对科学“技术”充满信心，受这种思想影响，我们试图把世界以及我们本身看成是一些有待解决的问题。这种讲求技术的方法，要求人们像医生看病那样，与我们试图分析、维护的那种机制保持一定距离。但是，奥秘也会随着这种想象的不偏不倚而消失。马塞尔的回答是，要想恢复我们的人性，我们就必须把宇宙看作一个奥秘，我们怀着信、望、爱参与其中。

只有通过比较，马塞尔的个人经历才能为其哲学提供一些说明。马塞尔的父亲是法国政府官员，一度出任驻瑞典大使，他体现了那个时代的精神。他认为，社会科学与自然科学会让这个世界变得更好。虽然名义上是天主教徒，但是他认为信仰已经过时，因此他全身心地投入政治事务。马塞尔 4 岁时，母亲就离他而去，他是由姑妈带大的。姑妈是犹太人，后改信一种道德主义的新教。童年时代，马塞尔就试图通过想象创造一些虚构的伙伴和故事，以躲避他所谓“死气沉沉”的家庭气氛。马塞尔天资聪颖，18 岁时就写出了探讨柯勒律治与谢林的形而上学的论文。然而，他发现，主导其学生时代的德国唯心主义抽象难懂，与其

枯燥无味的家庭教育不相上下。人们试图把哲学归结为一种包罗万象的体系，而马塞尔的《形而上学日记》的思想与格式，反映了他这种越来越不满的心情。

《日记》开始写于1914年，他偶尔写成的这些日记，反映了他的批判精神：他反对任何使个体脱离具体处境、把人变为抽象概念的哲学。他本来打算把这些思想系统化之后再发表，但是后来，它们还是以写作时的样子出版了。他在序言中这样写道："我后来意识到，如果我试图以系统的方式来表达那些以全然不同的方式出现在我脑海里的思想，我就是在说谎。"[2]其吉福德讲座（1949—1950，以《奥秘与存在》为名出版）是个例外，该讲座基本上是以系统的方式概述了他的思想。他的其他哲学著作都是一些日记或讲义、杂文的选集。 92

第一次世界大战期间，马塞尔就职于红十字会，其职责之一是寻找失踪的士兵，并与其家庭取得联系。这项工作进一步加深了他对哲学体系的厌恶，因为那些体系把人看成是数字。这项工作还促使他深入思考宗教信仰的问题，这些问题清楚地出现在其文章中，这时他还没有皈依基督教。1928年，马塞尔开始为信仰的有效性辩护（虽未特别强调基督教信仰），影响很大，后来他还收到天主教思想家弗朗索瓦·莫里亚克（Francois Mauriac）的一封信。在信中，莫里亚克问他，为何不加入基督教。马塞尔解释说，这是神的召唤，此后不久，他就皈依基督教。因此，1929年3月5日，他在日记中（后以《存在和拥有》为名出版）这样写道："我不再怀疑了。今天上午的幸福很神奇。我清楚地体验恩典，这还是头一次。妙不可言，千真万确。我终于被基督教包围了——而且是重重包围。真是妙不可言！"[3]马塞尔是哲学家当中不同寻常的一位，因为他不是大学教授，而是独立的作家、批评家和剧作家（其三十余部作品被搬上舞台）。不过，他也在几个学术机构，例如亚伯丁大学（1951—1952）和哈佛大学（1961—1962）举办短期讲座。

第一反思：作为问题的宇宙。马塞尔的哲学主要探讨形而上学。和存在主义一样，其关注的焦点是人的生存。但是，他明确指出："把他的哲学说成是关于存在的形而上学，是不够的；与强调**我思**的形而上学相反，这是一种强调**我们存在**的形而上学。"[4]这说明，在他看来，哲学追随笛卡尔误入歧途。笛卡尔把人理解为纯粹的理智（有思维能力的事物），脱离具体的生活处境，他们也能获得知识。对马塞尔来说，这种观点掩盖了以下事实：我们的生存不是自发的或抽象的。相反，人生存于苦难之中，自然灾害与社会关系、不可预测的事件、可能产生的友爱与希望，特别是上帝的存在，都会限制他。 93

对马塞尔来说，自由绝非远离生活的具体处境与具体关系。我们与他人的关系，总会使我们意识到，他者意味着我们是有限的，这种关系是自由的先决条件。然而，这种自由不是自发的，我们总是面临着选择：我们该如何应对我们的处境。我们必须在主体间的合作和不偏不倚的观察之间做出选择。如果我们能够欣然接受我们的局限性和独特性，愿与他人合作，我们就成为整体。另一种选择就是笛卡尔指出的那条道路，根据这种观点，我们试图保持中立，把我们之外的一切事物都看作客体。

马塞尔称笛卡尔的思维模式为“第一反思”，它表现于科学的思维模式之中。在科学中，世界被当作一系列有待解决的问题。为了解决某个问题，不偏不倚的科学家必须分析和量化客体，以控制其结果。“世界被当作一台机器，其功能亟待改善。幸运的是，人类正在考虑弥补这些缺陷；不幸的是，现在他们还不能掌控整体。”[5]我们一旦把世界客体化，下一步——把我们的生存当作纯粹的客体来审查——就不足为奇了。乍一看，我们不过是无人性的宇宙的一部分，所以人类“也完全能够在自己身上找到某些功能性缺陷，通过不同的方法，通过个体或社会的不同医治手段，他们一定能够克服这些缺陷”。[6]

科学方法试图通过“技术”来解决所有问题，这种方法不可避免的问题在于：无论在宇宙抑或人性中，都存在一些不可驾驭的因素。面对这些不可驾驭的问题，我们有机会承认奥秘的力量。然而，“第一反思”选择了一条不同的道路。如果科学方法不适用于某个问题，我们就武断地认为，这是一个不是问题的问题，然后我们继续前进。马塞尔认为，我们屈从于科学方法，我们同意用某种技巧来界定问题，这种做法产生了毁灭性的后果。只有到后来，人们才能明白这一点。归根结底，一开始我们把某种东西当作工具，用它来研究和解决我们的问题，长远看来，这种东西对我们理解人类具有重要意义。人一旦被归结为有问题的客体，而不是神秘的存在者，人们一定会得出这样的结论：我们没有理由说，在其他有问题的客体中，人占有特殊地位。防止人类失去人性的所有路障，都被一种本质上超然独立的无人性的方法清除掉了。马塞尔认为，这是20世纪前半叶吞没欧洲乃至全世界的那些悲惨事件的哲学及文化根源。

94

第二反思：作为奥秘的宇宙。虽然马塞尔非常关注“第一反思”造成的威胁，但是他并不主张，人们应该回到科学出现以前的那个世界。“科学是一种合理的表达方式，甚至可以说，它是不可或缺的。当它被建设成一座形而上学大厦时，

它才变成一种不好的东西。”[7]如果“第一反思”在“第二反思”中被超越(而不是被忽视),人们就不再会把技术变为一座“形而上学大厦”。在“第二反思”中,以前被当作问题的那个东西,现在被当作一种奥秘。如果我们“在精神层面开始区分我们所谓**客体**与**显现**,那么通向奥秘之门就会敞开”。[8]

思考这个世界,一定会使人懂得,归根结底,我们不能把思维与存在分开。“第一反思”一旦把世界看作一种可与我们分割的机制,它就根本不可能合理地停留于此,因为我们总是存在于某个世界。我们的生存绝不是普通的或抽象的存在。相反,我们生活在具体的处境中,与我们的思维对象有密切联系。我们绝不可能单纯地思考世界、上帝、罪恶、死亡或我们的肉身。我们总是被它们包围着;只要我们参与其中,它们就总会显现给我们。这种“显现”是思想的先决条件,因为我们绝不会思考那些与我们无关、又不在我们周围的东西。

95

马塞尔用罪恶问题来说明这种看法。如果我们把罪恶看作一个问题,我们就会把它理解为一种机械故障或功能障碍。但这并非我们看待世界上的罪恶的真实态度。“恰恰相反,罪恶是作为一种奥秘显现给我的,与此同时,我已经认识到,我不能把自己看作处于罪恶之外的某种东西,只需从外部观察罪恶,描述其轮廓。与此相反,我与罪恶有牵连——正如一个人与某种罪行有牵连。罪恶不仅在我眼前,而且在我心中。不仅如此,在这个领域,在我之内与在我之外的区别,已经变得毫无意义。”[9]

如此说来,笛卡尔认为,知识就是对“问题”进行客观的研究,这种思维模式背叛了我们的生存,因为真正的认知,总要让人参与其中,人绝不会站在他所认识的东西之外。因此,我们的知识越符合人性、越利于生存,其真实性就越高。认识与存在的这种相互渗透,马塞尔称之为本体的奥秘。如果我们对科学思想追本溯源,我们就会认识到,科学或第一反思本身,绝不可能回答我们的生存问题,这时,我们就会发现奥秘的王国。与此同时,我们面临一个重要问题:我们会要么把思想的王国归结为机械的王国,从而丧失人的特征,要么下定决心,进入奥秘的王国吗?由此看来,我们就能明白,为什么马塞尔没有完全抛弃第一反思。使用得当,第一反思能使我们面对生存问题。如他所述,“奥秘是一个问题,它占有自己的资源,并侵入它们。因此,它是作为一个问题而被超越的”。[10]当我们意识到科学思维的局限,进而认识到本体的奥秘时,科学思维就发挥了应有的作用。

存在与占有。内在于第一反思，诱使许多人接受自然主义观点的那种东西，是傲慢，马塞尔称之为“占有”。如果我们能够通过技术而主宰宇宙，它就会变成我们的财产：用笛卡尔的话说，我们成为“自然的主人与所有者”。[11]借着花费气力修理坏了的机器，我们就成为它的主人。问题解决得越彻底，我们对它的占有也就越彻底。但是，马塞尔认为，这些“占有”行为包含一种危险：我们所拥有的东西，终究会吞食我们。“我执着于这些事物的程度，正好等于它们对我施加的影响，我的执着赋予它们这种力量，我的执着与它们齐头并进。”[12]我们“有”一个肉体，这种观点能使我们清楚地认识以下悖论：我们所拥有的事物，统治着我们。马塞尔这样写道：

96

> 我们的身体对我的专制统治，不是完全取决于，而是在很大程度上取决于，我对它的执着……不管怎么说，我沉溺于这个身体，并执着于它，我好像是在用这种执着来毁灭自己。我的身体好像真的吞噬了我，我所执着的或依附于我的身体的所有其他事物，莫不如此。因此，说到底……占有本身似乎具有这样一种可能性：它可能毁灭自身，丧生于它所拥有的那种事物。[13]

上述引文清楚地表达了马塞尔对笛卡尔身心二元论的严厉批评。按照笛卡尔的思维模式，人类的思维属性（灵魂或心灵）包含着一个肉体，人们可以把这个肉体看作一种机械，它与人类没有内在联系。这就是说，不完美的、有着各种欲望和局限的肉体，是一个问题，必须通过客观的分析来解决这个问题。但是，马塞尔认为，我们生存于世，离不开我们的身体，因此他提出一种“化身”（incarnational）论。

按照化身论，肉身不再是一个问题，而是一种奥秘。“对我来说，肉体本质上是一种神秘的实在，不可归结为某个确定的公式（无论这些公式多么有趣和复杂）。只有在这种情况下，我才是我的肉体。如果它被单纯地理解为一种客体，它就可能被还原为这个公式。”[14]我们在世界上的化身存在，是我们理解上帝的基础。我们把上帝理解为奥秘，这种奥秘清楚地显现于基督的道成肉身。作为人，基督亲身体验了肉体生活的冲突与局限。与此同时，基督的神性正符合我们对超然存在的直观，也符合我们与上帝合而为一的渴望。对马塞尔来说，基督的道成肉身不是一个有待解决的逻辑难题，而是一个我们也参与其中的奥秘。

如果我们的肉体存在和我们与上帝的关系被看作问题，那么这种理解的前提是，它们是一些暂时的障碍，通过正确的方法，人们就能克服这些障碍。与此相反，马塞尔认为，奥秘是开放的。他说，宗教“是一种境界，在其中，主体面对着一种他无法把握的东西。如果超然存在一词具有某种意义，那么它一定是指这种东西——无论什么时候，存在一旦拒绝我们的理解，灵魂与存在之间就会出现一道无法逾越的鸿沟”。[15]换言之，奥秘消除了“占有”的可能性。我们参与奥秘的活动，就我们是其参与者而言，奥秘对我们是开放的。 97

我们不可能完全把握奥秘，这一事实有助于我们理解马塞尔那种相当古怪的写作风格。如果奥秘没有可定义的界限，人们就不可能系统地阐述形而上学。实际上，他做过如下论述，“哲学探索的界限恰恰在于，它不满足于它所得出的那些结论，这是完全可能的。这种不满足一旦消失，我们一旦有了某种惬意的感觉，哲学思考也就不复存在了”。[16]

信心、爱与盼望。马塞尔认为，只有通过主体间的关系，我们才能进入奥秘的王国。因此，我们不应该把上帝理解为“他”或“它”。“当我用**第三人称**来指某人时，我认为，他是独立的——不显现的——单独的；更确切地说，我心里认为，他并不参与某次正在进行的对话，这也许是我与自己的一次对话。这种关系一旦发生变化，宗教生活就开始了。”[17]这种变化的条件是，我们要把上帝理解为“您”。按照这种理解，人们已经设定某种关系，这种设定推翻了关于上帝存在的传统证明。试图以思辨的方式证明上帝存在，这种做法会把上帝变成一个问题，这样的话，理性思考的任何结论，一定是我们“拥有”的某种东西。然而，我们所拥有的任何神，不过是一个偶像。因此，马塞尔认为：“如果一个人体验到上帝的显现，那么他不仅不需要任何证明，他甚至可以认为，证明的观念是对其所谓神圣证据的一种诋毁。”[18]

真正的上帝信仰，往往高于知识；对上帝的信仰，一开始就包含信心。按照马塞尔的理解，信心绝非抽象名词，而是包含着具体的参与。“因此，理解信心就是理解对上帝的信心。当我说，信心与上帝有关时，我没有给这个观念添加任何东西。”[19]因此，对思辨理性来说，信心是不可能的，因为它把上帝归结为一个客体或第三人称。有信心就是把上帝理解为“您”，我们已经与他联系在一起。同样的道理，“我的灵魂总是上帝面前的一个**你**；对上帝来说，灵魂总是与祈求上帝保佑的那个主体无法分开。这只能发生于一个主体，因为这个主体能够通过爱， 98

模仿人们所谓神性的态度”。[20]马塞尔提醒我们，信心毕竟是一种肯定，它与爱是不可分割的。不能爱上帝，就是没有信心。但是，如上所述，我们不可能穷尽奥秘的含义。今生我们总是在朝圣的旅途中，它将把我们带向未来。因此，只要与自由的上帝联系在一起的自由的存在者，能够在具体处境中实践这种关系，盼望的美德就一定会出现。因此，信心、爱与盼望，不仅是我们奋斗的目标——通过解决问题的方式，我们能够获得某些品质，这一点自不待言——而且是奥秘的本体结构的一部分。

对马塞尔的反思。许多人的乐观主义，建基于科学技术的可能性。以杜威为代表的哲学家，以马克思主义为代表的政治意识形态，以及资本主义经济学的巨大影响，都支持这种思想。在这个时代，马塞尔是其最早的批评者之一。这些思想都想让人摆脱外部世界的种种威胁。马塞尔对这种科学拯救的看法包含两个方面。首先，对于我们所宣称的控制与征服自然，他持一种完全悲观的态度。其次，他认为，征服自然与社会的这些企图，皆以牺牲人性为代价。

马塞尔认为，为了维护我们的人性，我们应该承认一个人人都能把握的事实：我们的存在不是抽象的，我们与他人不可分割。客观地、不偏不倚地把握世界的企图，不能如其本然地认识世界。与本章将要论述的其他思想家一样，马塞尔认识到，一旦我们认可社会赋予我们的角色，我们的自由就会受到威胁。然而，与萨特和加缪截然不同，他不承认，别人一定会妨碍我们实现真正的自我。相反，他的思想与德国存在主义有很大相似性。他认为，承认个人的有限，通过相互关系而投身于奥秘，我们就能得救。

99 最后，我们发现，马塞尔与本章将要论述的法国思想家，有很大的相似性，因为他拒斥科学或他所谓的“第一反思”，不承认这是准确地理解宇宙的一种方法。和这些思想家一样，他认为，用科学方法来定义全部实在，必将使人的生存客体化，使自由成为不可能之事。虽然马塞尔的结论有相似之处，但是他认为，第一反思有其积极意义。我们必须首先认识到，把宇宙理解为一个问题是不够的。在此基础上，世界、自我与上帝才能作为奥秘显现给我们。

马塞尔清楚地知道，其形而上学的开放性会被人指责为非理性。他已经想好答案了：这种裁决预设了第一反思提出的理性主义标准，这种理性终究会把人的生存变为一种站不住脚的抽象概念。他反驳说，奥秘能够赋予具体的存在者一种经过磨练的理性，这种理性认为，我们绝不可能进入奥秘的深处。相反，通

过融入别人的生活，我们能够证实奥秘的存在。

阿尔贝·加缪

1944年8月，巴黎解放时，人们很快得知，阿尔贝·加缪（Albert Camus，1913—1960）是《反抗者》的编辑。这是德国占领法国期间流行的一份地下报纸，它激励了法国人民的抵抗精神。[21] 31岁时，加缪就因长篇小说《局外人》（1942）与杂文集《西西弗斯的神话》（1942）而名扬法国。但是，这个最新发现，却使他受到全世界的关注。他一生都觉得，名声是一种负担，他的名声与其童年形成鲜明对照。1913年，第一次世界大战前夜，加缪出生于阿尔及利亚的蒙多维。加缪一岁时，其父即死于这场战争。加缪的母亲是文盲，差不多是个聋子，丈夫去世后，她带着阿尔贝和他哥哥去了阿尔及尔，在那里，他们与加缪瘫痪在床的叔叔以及身患癌症的祖母，挤在一间很小的公寓里。

虽然疾病与贫困陪伴着年幼的加缪，但是，他的童年还算幸福。他有追求，也参加体育活动——大学时代，他是著名的足球运动员——这是他宣泄愤怒的重要方式。小学教师路易斯·热尔曼（Louis Germain）发现了他的聪明才智，就帮助他复习功课，准备参加中学考试。后来，加缪将其诺贝尔文学奖献给这位恩师。中学毕业后，加缪考入阿尔及尔大学，攻读哲学。1930年，攻读博士学位期间，他不幸患上严重的肺结核，后来，这种疾病多次复发（1937—1942年，该病再次来袭，影响了他的工作）。因为有这种病，他不仅不能参加他所热爱的体育活动，而且不能当老师，因为他通不过规定的体检。许多评论者认为，健康原因以及童年时期的不幸遭遇，是荒谬、压迫与疾病这些观念的成因，这些主题反复出现于他的作品。

100

大学毕业后，加缪做了记者，经常报道生活在阿尔及利亚的穷困潦倒的阿拉伯人，他曾一度加入共产党。因为参加左派的政治活动，1940年，他被迫离开阿尔及利亚。不过，那时他已与共产主义彻底分手，最后，他来到法国。第二次世界大战初期，他完成了《局外人》与《西西弗斯的神话》，成为地下反抗组织的报纸《反抗者》的编辑。在此期间，他还与让—保罗·萨特与西蒙娜·德·波伏娃结为重要联盟。他们都认为，上帝不存在，生活是荒谬的，人们要信仰自由，反对世

界的不合理性。后来，他们之间出现了严重分歧，彼此的关系遭到破坏，这种状况一直持续到加缪去世。[22]

第二次世界大战结束后，加缪继续从事写作，同时他还是其出版商伽里玛(Gallimard)的编辑。1957年，他被授予诺贝尔文学奖，他是获此殊荣的第二位最年轻的作家。不幸的是，在1960年的一次车祸中，他离开人世，享年46岁。加缪讨厌汽车，但是，在其出版商米歇尔·伽里玛的劝说下，他没有乘火车，而是与朋友一道乘汽车返回巴黎。在事故现场，人们发现，加缪的口袋里还装着他已经买好的、尚未使用的火车票，此外，还有一部未完成的半传记性手稿，追溯其在阿尔及利亚的童年时代。1995年，这部手稿以《第一个人》为题出版。

101 **荒诞哲学。**贯穿加缪作品的两个主题是荒诞与反抗。肤浅地解释其短暂生命中出现的这些思想，必然是错误的。第二次世界大战的种种暴行，迫使加缪的思想发生了重大变化，只熟悉其早期的两部重要著作——《局外人》与《西西弗斯的神话》——的那些人，往往认识不到这一点。虽然这些作品的确介绍了加缪的主题思想——反抗这个荒谬的世界，但是，我们还需按照历史的顺序研究他的后期作品，弄清楚在其生命历程中，这个概念是如何发展的。

《西西弗斯的神话》的开场白，反映了加缪早期对生存的荒谬性的严肃思考："只有一个真正重要的哲学问题，那就是自杀。判断生命是否有意义，就是在回答哲学的基本问题。所有其他问题……都排在这个问题之后。"[23]这个可怕的假设，产生于20世纪前半叶的法国历史。在第一次世界大战中，法国人惨遭杀戮。伤痛未愈，第二次世界大战便接踵而至，德国人征服并占领了他们的家园。许多人已经放弃了在政治或精神领域探索生命意义的希望。因此，当加缪提出自杀的可能性时，法国读者立刻把它看作一种极度悲观的情绪，这种情绪把生命变成一个问题。

加缪认识到，人们很愿意为某些思想而死，因为他们相信，这些思想能够赋予生活某种意义。但是，他认为，这些生存理由是虚幻的，下面我们将会看到，这不过是另一种形式的自杀。真正的问题在于，人应不应该生存于一个荒谬的世界。加缪承认，人类所默认的观点是生，因为"我们生存的习惯，形成于思考的习惯之前"。[24]然而，对那些严肃地思考生命的人来说，"生存的习惯"不可能被认为是理所当然的。

在加缪看来，世界本身并不荒谬，它只是不合理。当人类占据这个不合理的

世界，试图让它屈从于合理思想时，荒诞的情绪就会出现。我们的理性致力于理解和统一性，世界却让他们大失所望。人类不能使一个不合逻辑的世界符合我们心中的逻辑范畴。因此，在他们必须居留的这个世界上，他们成了永恒的被流放者或局外人。当加缪思考西西弗斯的命运时，他发现了人类生存的普遍规律。众神惩罚西西弗斯，要他把一块大圆石推到山顶，再让它滚落山底，循环往复。正因为西西弗斯意识到了这一点，所以他是一个悲剧人物。任何一个有思想的人都能看到，理性无法看透这个不合理的世界，他与西西弗斯命运相同。 102

因此，对于那些认识到生命之荒谬的人来说，肉体自杀看来是一个可行的办法。结束生命等于拒绝荒谬，因为死亡是我们意识的终结。然而，拒绝荒谬全然不同于解决这个问题。因此，加缪认为，肉体自杀是懦夫的选择。同样的道理，为了摆脱荒谬，我们试图发现生存的某种意义，他称之为哲学式自杀。如果我们在一个不合理的世界中寻找希望，我们就会否定世界本身显现给我们的那种实在。加缪之所以拒绝一切有神论，原因就在于此。在一个充满痛苦的世界中谈论上帝，就是全然不顾我们周围的任何事物。简言之，肉体自杀试图通过消灭意识而摆脱荒谬，哲学式自杀则试图通过否定世界而回避荒谬。两种做法都缺乏诚实。

作为两种自杀之外的又一选择，加缪认为，不合理的世界、理智以及随之而来的荒谬，构成一个冷酷无情的三一体，我们应该以革命的态度正视这个三一体。“反抗赋予生命价值。人的一生都在反抗，反抗使生命有了尊严。对一个没戴眼罩的人来说，最好的视力莫过于理智，理智能够把握超越它的那种实在。”[25] 我们不是否定意识或世界，而是不再想征服高于这个世界的任何超越者，我们接受无意义的状态，起而反抗。对加缪来说，荒谬并不意味着，人生一片凄凉。某人一旦认识到，虚假的希望是漫无边际的，他就能找到自由。通过反抗，我们不再束缚于过去，既然我们不再对未来抱有希望，我们立刻就自由了。现在，每一种可能的行动，都是自由的，因为我们所面对的可能性，都是一样的。

在《局外人》中，莫索特的冷漠无情，见证了这样的自由。在这部书里，他不厌其烦地说，所有的选择都一样。他无缘无故地杀死一个阿拉伯人，被判有罪，他却满不在乎。这个罪行与其说是源于谋杀，不如说是源于他对其母亲之死的冷漠，其母之死与谋杀毫不相干。他觉得，没有必要向陪审员解释，他认为，对其母亲之死（甚至他自己的死）持任何态度，都是一样的。并没有一个由善到恶的 103

价值谱系，任何事物都是一样的。

具有讽刺意味的是，莫索特刚刚获得真正的自由，就被推上断头台。牧师来到莫索特的牢房，劝他悔过。当牧师说，被判死刑者应当寻求和解时，莫索特勃然大怒。寻求和解等于认可他所反对的价值谱系，承认世界上还有一种更高的和谐或秩序，他对此负有责任。最后，牧师悲伤地走了，在该书结尾处，莫索特说："那次发怒好像把我洗刷干净了，希望被冲走了。望着黑暗的、闪烁着天象与星星的夜空，我第一次，真的是第一次，向善意而冷漠的宇宙，敞开心扉。我觉得，它真的很像我，也很亲切，这让我意识到，我是幸福的，而且一直很幸福。"[26]

意义出现于人们对冷漠世界之荒谬的反抗，这种思想也反映在《西西弗斯的神话》中。西西弗斯清楚地知道，他每天的工作毫无意义，正是这种意识，吸引了加缪。没有对其命运的这种意识，就没有惩罚。然而，"这种清醒的认识，既使他（西西弗斯）饱受折磨，同时又让他抵达胜利之巅。藐视能够征服任何一种命运。"[27]主宰世界的那些天神，能够判处西西弗斯做那种荒谬的苦役，让他把大圆石滚到山上，但是，他们不能左右其反抗。他知道，这是最终判决，但是他可以反抗，天神对此无能为力。西西弗斯是自由的，"他比那块大圆石都坚硬"。[28]如此看来，加缪反抗荒诞，并非可悲地缴械投降。西西弗斯或莫索特的自由与幸福，是反抗的最高形式。

104

万物非一。第二次世界大战中发生的事情，让加缪清楚地认识到，荒谬一词能够准确地描述人类的生存，这些事件又促使他放弃了早期的观点：不同的价值观，没有质的区别。这种转变的一个标志是，在《西西弗斯的神话》中，首要的哲学问题是自杀，但是在《反抗者》(1951)中，它变成了谋杀。"我们认识了世界的荒谬，而且声称，我们能够由此推导出一些行为准则，至少可以说，这种做法让谋杀显得无足轻重，因此，杀人成了人们可能做的一件事情。如果我们什么都不信，如果任何事物均无任何意义，如果我们不能肯定任何价值观念，那么任何事情都可能发生，任何事情都没有任何意义。既无对，也无错：谋杀既不对，也不错。我们可以去拨旺焚尸炉里的火，也可以去照顾麻风病人。美德与邪恶，纯属偶然或幻想。"[29]

虽然加缪的思想也在演化，但是他坚定地认为，世界是荒谬的。

加缪的长篇小说《鼠疫》，清楚地阐释了他对反抗的新的理解。一种神秘的疾病导致很多人死亡，因此，整座城市被隔离起来。这场残酷的鼠疫，暗指人生

的荒谬，因为它被残忍的意识形态所左右。这部小说通过某些人物形象，揭示了人们对待这些思想的不同态度。有人忙于日常事务，以此来忍受瘟疫的折磨；有人则趁社会动荡而发财。加缪认为，基督教更能反映人们对瘟疫的态度，学历很高的神职人员帕内卢代表了这种思想。小说一开始，帕内卢把这场鼠疫解释为上帝的惩罚，但是随着故事的发展，他越来越多地投身于减轻被感染者痛苦的工作。一个小孩痛苦地死了，在为他致悼词时，故事的发展达到高潮。帕内卢神父讲了一个鼠疫的故事。他说鼠疫来了，有八十一个修士的修道院，只有四个幸免于难。其中有三个幸存者，是靠逃跑而求生的，只有一个幸存者坚守岗位。他对哀悼者的劝告是，“我的兄弟们，我们都要成为坚守到最后的那个修士”。[30]故事就要结束时，留下来照顾病人的帕内卢也死于瘟疫。

男孩的葬礼结束后，有两个人开始思考帕内卢对瘟疫的看法。一个哀悼者回想起二战期间的一位神父，看到一个年青士兵的眼珠被子弹打了出来，就放弃了自己的信仰。他的朋友说，“帕内卢说得对……如果一个无辜的青年被打瞎了眼，那么基督徒要么放弃自己的信仰，要么放弃自己的眼睛”。[31]与加缪的早期著作相比，这种说法更倾向于一种具有牺牲精神的基督教，然而加缪的方法却与此不同。[32]加缪认为，反抗者应该既要放弃自己的信仰，又要放弃自己的眼睛。书中的主要人物李欧医生的一席话，反映了这种思想。在《鼠疫》的某个地方，一个名叫塔鲁的外乡人，加入李欧医生的徒劳工作，拯救那些鼠疫患者。他问李欧医生为什么要坚持下去，李欧回答说：

“世界的秩序是由死亡建立起来的。那么，对上帝来说，如果我们不相信他，我们不全力以赴地抗拒死亡，我们不用仰望天空，他则坐在那里无动于衷，岂不更好?”

塔鲁点了点头。

“对。可是，你的胜利绝不会维持很长时间。这才是关键。”

李欧医生的脸沉了下来。

“对。我知道。可是，人们没有理由放弃努力。”

“没有理由，这我同意。不过，现在我明白了，对你来说，这场瘟疫有某种意味。”

“对。它意味着一种永无止境的失败。”

塔鲁……盯着地板，突然说：

"医生,这一切都是谁教给你的?"

回答来得很快:

"痛苦。"[33]

106 对加缪来说,早期作品所讲的荒诞与反抗依然存在,现在又出现了一个新特征:与其他人一起忍受痛苦。他在《鼠疫》的后半部说:"这一切都算不上是英雄行为。这不过是一般人应有的礼貌。"[34]

在《鼠疫》的结尾部分,灾难神秘地减轻了,一如其神秘地降临人间。塔鲁就要走了,临行前,他与李欧医生的一席谈话提出了贯穿加缪后来作品的思想。小说里的故事发展到这个地步,这场致命的瘟疫被理解为别人造成的一种灾难。但是最后,塔鲁清楚地表明自己的看法:

许多年来,我一直深感羞愧,无地自容,因为我竟然也是杀人犯,尽管我心地善良,与那些人不沾亲带故。随着时间的推移,我逐渐认识到,如今,即使那些比别人强的人,也不能独善其身。他们要么杀人,要么被别人所杀,这就是他们生活的逻辑;在这个世界上,我们动一动指头,就可能要了别人的命……我清楚地知道……我们每个人都患有鼠疫,世界上没有人能够幸免。我还知道,我们必须时刻关注自己的身体,以免思想松懈时,我们冲着某人的脸呼吸,把病传染给他。[35]

在加缪的最后一部长篇小说《堕落》(1956)中,他开始关注个人对鼠疫的责任与忏悔,它们使人生变得荒谬。这部小说完全是让—巴蒂斯特·克莱曼斯的叙述,他以前是著名律师,现在自称是"审判者—忏悔者",服务于阿姆斯特丹一个低级酒吧——墨西哥城——的老顾客。在这部书里,加缪更直接地讨论了宗教问题。小说的名称以及与施洗约翰的明确关联,就很说明问题。施洗约翰以叙述者的身份呼吁人们忏悔。墨西哥城酒吧位于阿姆斯特丹六条运河的中心,象征但丁所描述的地狱。

不仅书中的人名、地名具有象征意义,个人的内疚感,成为加缪思想中的一个新主题。开始工作时,他当过律师,克莱曼斯认为,他比别人优越,因为他在法107 庭上从事的是正义的事业。但是,在一个雨夜,一个妇人站在塞纳河的一座桥上,当他从她身边走过时,妇人跳入河中。听到落水声时,他没有积极施救,接下

来的几天，他不敢看报纸，反而盼望着对她命运的无知能够减轻其内疚感。事实证明，这是徒劳的，发自内心的耻笑折磨着他，使他无法忘怀其袖手旁观的态度。

尝试了多种方法，均未能摆脱这种可恶的笑声，克莱曼斯就来到阿姆斯特丹的这家酒吧，成为墨西哥城一些“顾客”的审判者—忏悔者。他是忏悔者，因为他想通过忏悔，为自己的罪责求得宽恕。他不但告诉人们，他不想救那个在巴黎自杀的妇人，还袒露自己的不良动机：做律师期间，他打着正义的旗号，另有所图。然而，这个忏悔者同时也是审判者，他让对话者直面其堕落。“每一个审判者有朝一日，都会成为忏悔者。由此看来，人必须反其道而行之，先做忏悔者，再做审判者。”[36]因此，在谈到审判者—忏悔者应有的态度时，他说：“绝不要原谅任何人，这是我最初的原则。我不相信善良的愿望、可以原谅的错误、言行失检或情有可原。对我来说，宽恕或恩赐并不存在。”[37]怀着极端真诚的态度，加缪揭露了所有人的堕落及其希望获救的迫切愿望。

加缪的转变。在独自反抗一个冷漠无情世界的过程中，孤独的莫索特找到了幸福；李欧医生的反抗，则以人性的坚强团结为基础；从前者到后者的这种转变是深刻的。李欧医生照顾被压迫者的需求，但是他认为，“拯救一词用在我身上，分量太重了”。[38]克莱曼斯希望从困扰他的那种可恶的耻笑中求得救赎。在加缪的后期作品中，我们从李欧转向克莱曼斯。加缪英年早逝，在探讨个人获救的问题时，其著作的轨迹直指基督教主题。若非英年早逝，他将走向何方，众说纷纭。遗憾的是，这样的争论，大抵如此。[39]无论如何，关于加缪的思想走向，不容置疑的是，历史上的这段时期，荒诞行为比比皆是。加缪的思想，反映了许多人对这种现象所做的不同思考。

让—保罗·萨特

108

虽然加缪在法国文化界享有盛誉，但在第二次世界大战以后，让—保罗·萨特（Jean-Paul Sartre，1905—1980）的影响很快就超过了他。萨特普及了存在主义，更加系统地阐述了这一思想。[40]加缪似乎认为，上帝是不存在的，然而萨特的无神论则更加明显。如果我们是自由的、有意识的存在者，上帝就不可能存在，至少可以说，他是多余的。因此，萨特认为，“存在主义就是要根据一种连贯的无

神论而下结论”。[41]在一个没有上帝的宇宙中，如果只有人类存在（萨特还认为，在一个满是他人的世界里，我们是完全孤独的），我们就必须重新评估所有关于生存、价值与目标的问题。

把个人的经历与其后来的思想联系起来，进而得出很多结论，这是一种很不可靠的方法。但是，萨特本人坚持认为，我们不能把哲学与具体的生存分开，因此，人们不可能忽视两者之间的相似性。1905 年，萨特出生时，他的父亲，一位海军军官，已经去世了。他的母亲刚结婚一年，就不得不返回娘家。[42]年幼的萨特患有斜视，身材矮小，经常生病，根据各方面的说法，他简直就是平淡无奇。后来，他曾这样描述其童年：“如果我和我的身体关系融洽，我本来可能过得很好。实际上，这是很不般配的一对儿。”[43]在其传记性著作《词语》（1963）一书中，他描述了母亲带他到公园去找玩伴的过程。遭到其他孩子无数次拒绝后（“我们从这棵树换到那棵树，从这群孩子换到那群孩子，我们老是恳求，他们老是拒绝”），[44]他们只好回到公寓。萨特在“词语”中寻求避难，通过阅读和写作来创造自己的世界。

虽然在社交方面孤立无助，但他聪慧过人，考入了法国最好的几所学校。完成预科教育后，他考入巴黎高等师范学院，结识了一些未来的思想名流，如西蒙娜·薇依，莫里斯·梅洛—庞蒂，以及克劳德·列维—施特劳斯。但是，这个时期最重要的人际关系，当属他与西蒙娜·德·波伏娃（Simone de Beauvoir）的交往。[45]1928 年，草草复习后，萨特在中学教师资格考试（这是一种综合考试）中考了全班倒数第一。在等待下一次的考试机会时，萨特认识了波伏娃，他很快发现，波伏娃很有才华。两人开始一起复习功课，在随后的考试中，萨特与波伏娃分别名列全班第一名与第二名。在以后的生活中，两人既是情人，又是事业上的伴侣。与其生活中的其他所有事情一样，他们的关系完全不符合传统习俗。他们从未结婚，因为这个原因，他们从未在一起生活；每人都有不同的情人，对方完全知道这一切。1986 年，波伏娃去世后，其骨灰安葬于萨特的骨灰旁。

大学毕业后，萨特应征入伍，在法国军队服役十八个月。此后，他在几所公立中学当老师。1933—1934 年，他去了柏林，跟从海德格尔与胡塞尔研究哲学。1938 年，他发表了第一部深受好评的长篇小说《恶心》。该书提到的一些话题，在其后期著作中得到进一步发展。随着第二次世界大战的爆发，萨特的教学与文学活动戛然而止。1939 年，34 岁的萨特再次应征入伍，次年被德国军队俘获。

1941 年，他被德军释放。谁也不知道，他之所以获释，是因为德国人不相信瞎了一只眼的萨特真的是一名士兵，还是因为他们并不认为他是个危险人物。

被德军释放后，萨特投身于法国抵抗运动。他以教师职业为掩护，为地下报纸撰写文章。他又开始关心写作，不仅完成了其著名的哲学论著《存在与虚无》(1943)，而且创作了两部戏剧：《苍蝇》(1943)与《密室》(1944)，前者含蓄地批评了纳粹思想。《存在与虚无》受到读者的热烈欢迎，萨特终于可以离开中学讲台，潜心于写作、编辑与学术讲座。1945 年，他成为《现代杂志》的编辑，利用这份杂志，他继续传播自己的思想。

在其事业的后期，萨特的兴趣似乎从生存哲学转向马克思主义政治学。他从未加入共产党，常常严厉批评苏联的做法，虽然他以此为荣，却又撰写了《辩证理性批判》(1960)，为马克思主义哲学辩护。1956 年，苏联进入匈牙利，他对马克思主义理论的幻想逐渐破灭，终究没有完成《辩证理性批判》的第二卷。他的注意力开始转向对福楼拜的广泛研究(《家中白痴》)，20 世纪 60 年代，其精力几乎全部倾注于此。1964 年，他被授予诺贝尔文学奖，但他拒绝接受。过度吸烟、酗酒，以及过度使用安非他明，严重影响了他的健康。在生命的最后十年，其作品数量急剧下滑。他逝世于 1980 年，成千上万的民众肃立街头，为他送行。

生存问题。萨特的长篇小说《恶心》已就生存问题提出一些基本思想。五年后，《存在与虚无》才面世。《恶心》是一个名叫安托万·罗岗丹的历史学家所写的日记，他死后，人们在其个人财物中发现了这些日记。它们记录了罗岗丹对侯爵德·罗尔朋的研究。罗尔朋是政界人士，已过世多年。当他试图理解另一个人的存在的意义时，他遇到了生命的意义问题。罗岗丹对德·罗尔朋的生平了解得越多，他就越清楚地认识到，自己的生命缩短了。如他所言：

> 侯爵德·罗尔朋是我的伙伴。有了我，他才能存在，有了他，我就感觉不到自己的存在。我是原材料，我必须把这原材料转卖出去，我不知道，应该怎么对待它：生存，我的生存……我不过是一种工具，有了我，他就能生存，他是我生存的原因，他把我从我自身解放出来。现在，我该做什么？[46]

《恶心》里的另一个人物“自学成才者”，使罗岗丹的存在问题变得更加尖锐。罗岗丹的研究，离不开图书馆，这位自学成才者也常去这个地方，他正在按字母

顺序通读那里的藏书，以掌握一切可能掌握的知识。因此，萨特说："他读完了所有的书；人类关于单性生殖的大部分知识，及其反对活体解剖的一半论证，都存在他的大脑里。他四周都有一个宇宙。合上左边尽头最后一个书架上的最后一本书那天日益临近：他将对自己说，'现在该做什么？'"[47] 其实，自学成才者曾向罗岗丹吐露过一个秘密：他很想完成这个获取知识的任务，然后，他就可以去"探险"了。对萨特来说，这个自学成才者代表人类对客观知识毫无意义的追求。大部分哲学都在坚持的这种认识方法，却否定了生存，因为它使我们脱离了具体的现实。

111

罗岗丹对德·罗尔朋的研究日益深入，他发现，他所面对的，是一个冷漠的、无意识的、死气沉沉的、荒谬的物质世界。这些客观实在让人"恶心"，因为它们与他截然不同，他是一个自由的、有意识的存在者，它们却试图把自己强加于他的生存。因此他说："物体不应该碰我，因为它们没有生命。你使用它们，再把它们放回原处，你生活在它们中间：它们有用，如此而已。但是，它们要碰我，这是无法忍受的。它们仿佛有生命的动物，我害怕与它们接触。"[48]

萨特认为，我们试图以下列两种方式之一来对付恶心。要么我们承认，生命的意义来自偶然事物，这显然是不可能的，因为生命的意义不可能来自事物，事物不过是一些工具；要么我们制造一个必然的、具有因果作用的存在者——上帝——以他为生命意义的源泉。但是，萨特坚持认为，"任何必然的存在者，都无法解释生存；偶然事件不是一种错觉，不是一种人们能够排除掉的可能性；这是一种无条件的，所以是完全免费的礼物。"[49] 说到底，偶然性是无法回避的："所有现存事物的存在，均无任何理由，它们凭借虚弱而延长自己的生命，它们的消亡纯属偶然。"[50]

自在的存在/自为的存在。 小说《恶心》首先探讨一些问题——客观存在与主观存在完全分离，在我们之外寻找人生的意义是荒谬的。"他者"对我们本真的生存是一个问题——在萨特的后期作品中，这一观点得到进一步阐述。不过，这些问题中的第一个问题，是他阐述其他概念的基础。现代科学精神企图把实在归结为机械力学，萨特反对这种倾向，他认为客体的存在方式与人类的存在方式应该是截然不同的。因此，他称物体的存在为自在的存在，称有意识的存在者为自为的存在。

112

自在的存在是这样的：事物的本质先于其制造过程而存在。萨特以裁纸刀

为例，裁纸刀是“工匠制造的一种物体，工匠的灵感来自某个概念”。[51]真实的物体被制造出来以前，包含着裁纸刀的设计与用途的那个概念（或本质）一定存在于工匠心中。人造物起源于工匠的思想。这种理解反映了胡塞尔对他的影响，胡塞尔认为，建立一个对象乃意识的本质。根据这种观点，萨特认为，自在的存在不能脱离意识而存在。

根据萨特的无神论思想，在把某种设计和目的赋予某个物体的过程中，工匠起着至关重要的作用。虽然我们能把某些理由、设计和目的赋予我们所创造的客体，但是，如果我们居住的这个物质世界并没有什么创造主（这是无神论的逻辑推理），自在的存在就没有任何存在的理由。此外，任何客体都不能为我们的存在提供某种意义、说明或辩护。物体只是存在着。客观的宇宙是完全偶然的，没有任何意义，正是它让罗岗丹觉得恶心。

萨特称意识为自为的存在，意识创造了客体的本质，并把意义赋予客体，这种作用引出了意识本身的存在问题。萨特的无神论还迫使他背离了人们对意识的本质的传统看法。如果我们认为，人类是神创造的，那么，“上帝心目中的人这个概念，就好比是工匠心目中的裁纸刀这个概念。上帝凭借某种方法和概念创造了人，就好比工匠按照某个定义和某种技艺做了一把裁纸刀”。[52]然而，没有上帝，人类这个概念也不会事先存在。用萨特的术语说，我们的存在先于我们的本质。我们出生时，并无事先规定好的本质或目的。

> 人认为自己是什么，他就是什么，如此而已……我们的意思是，人的生存在先。进一步说，人首先是这样一种存在者，他把自己抛向未来。他能意识到，他把自己看作一种未来的存在者。人一开始就是一个有自我意识的计划，而不是一摊烂泥、一包垃圾或一棵菜花；任何事物都不会先于这个计划而存在。天堂里什么都没有；人计划成为什么，他就是什么。[53]

113

人是一个“计划”，这种说法指出了自在存在与自为存在的重要区别。客体就是客体，其本质包含其存在。比较而言，自为的存在——人的存在——却是自由的。自为的存在没有预先设定的本质，因此，我们具有无限的可能性。自由的要求是，我们应该选择自己的身份。这种选择不是一次性事件，而是一个永无止境的过程，在这个过程中，新的可能性不断显现，我们也要不断地选择。

使自由成为可能的关键概念是“虚无”。自为的存在——意识——不仅有意识能力，而且总是**对**某物的意识。意识必须有一个对象，是针对这个客体的意识。因此，人的意识能够把握客体。例如裁纸刀，离开我对它的意识，我就无法认识裁纸刀。我们还知道，一个对象不是什么。我们手握裁纸刀，我们也就知道，我们手里的东西不是什么（例如不是一本书或一支铅笔）。对不显现的东西（虚无）的意识，是我们自由的源泉，因为这种意识让我认识到我所面对的不同选择。我可以放下裁纸刀，拿起一本书或一支笔。我可以搬到另一座城市，可以改变宗教信仰，可以为穷人提供食品，也可以点燃森林大火。我现在的所作所为，不能决定将来我可能做什么。确切地说，我们知道，我们的身份绝不是一成不变的，因为我们面临无限的选择。

虚无还有另外一个方面：它揭示了一个真理，这个真理使人的存在问题具体化了。对虚无的意识让我们清楚地认识到，我们是有缺陷的。如果我选择了某个职业，如教师，我也就决定不能从事其他职业了。与此同时，我清楚地知道，我是一个老师，而不是一个潜水教练、飞行员或国务卿。后面这些角色，代表一些尚未实现的、甚至很遥远的可能性。对虚无、对尚未实现的可能性的意识，激发了我们内心的一种欲望——我们要超越。我们有一种动力，不仅想超越自我，而且想成就一切。确切地说，我们总是想通过选择而克服虚无。但是，由于我们总是在有限物中进行选择，我们的努力必然是自取灭亡。每做出一种选择，我都要把其他选择排除在外，因此，对我不是什么的意识会愈益显著。

萨特认为，我们都想克服虚无，逃避偶然性，正是这种愿望，创造了上帝概念。人们认为，上帝是一个没有偶然性的存在者，其所有的实在性都已化为现实。应该指出的是，这正是我们所追求的永恒不变的完美事物。因此，萨特说：“人是这样的一种存在者，其目的是成为上帝。”[54]换一种方式说，萨特认为，我们的目的是，成为自在自为的存在者。我们既希望自由（自为），又希望完善（自在）。但是，这种目标置我们于尴尬处境。唯一完美无缺的存在方式，是自在存在。裁纸刀能够发挥其应有的作用，从这种意义上说，其存在与本质是同一的。比较而言，自为的存在本质上就缺乏完整性，因为只是在对虚无的意识中，人们才获得自由。只要我们有意识，我们的本质就是不确定的。

我们不能两者兼顾。在这件事情上，上帝也不例外。一方面，完整的意思是，我们必须放弃意识，因为意识老是面对着虚无。客体虽然完整，却意识不到

其丰富内容，对有意识的存在者来说，这挫伤了他们克服虚无的热情。另一方面，认识就是要理解分裂、偶然性与不完整，这是人类自由的前提。因此，人们追求完美的愿望与自由不相容。这就是人类生存的尴尬处境。这种窘境无法克服，这是萨特不承认上帝存在的重要理由。

注定是自由的。如上所述，自由否定了我们所希望的完美。由于我们无法克服超越的欲望，所以，超越与自由总是处于对立状态。萨特认为，自由是一种负担，这两种互不相容的力量，能够解释这种说法。我们既想成为上帝，又不能变得完美无缺，因此，人类面对着抛弃自由的诱惑。

作为自为的存在者，自由是我们生存的本质，我们可以通过许多方式来否定自由。我们可以说，我们服从自然法则，必须遵守某种先验的准则或规范，超自然的决定论驱使着我们。然而，为了躲避自由，人们最常见的一种做法是，任凭一个角色从外部给我们下定义。讨论这个问题时，萨特举了一个著名的例子，这是他观察一家咖啡馆的服务员后提出的：

115

> 他行动敏捷，似乎过于精准，过于迅速。他以比正常稍快的步伐，迎接顾客。他鞠的躬似乎过于热心；他的声音和眼神，对顾客的订单表现出一种过度的热情。最后，他走了回去，走路时，他努力模仿某种机器的僵化行动。他端着盘子，一丝不苟，仿佛一个走钢丝的杂技演员，盘子总是处于不稳定、不平衡的状态，他的手臂轻微地移动着，盘子又总是回到平衡状态。在我们看来，他的所有行为，好像是一种游戏。[55]

这个服务员玩的这种游戏，就是“咖啡馆服务员的存在”。[56]从某种意义上说，他是一个服务员。但是，这个角色绝不是一个服务员的全部生活。“服务员”的作用，属于自在存在的范畴，人们给了这种事物一个定义，这定义成了外在的标准。人们用这个标准，来评判服务员。服务员就是服务员，从这种意义上说，他不可能是其他事物。但是，这显然不适用于人类，服务员是人，人是自由的、有意识的存在者。因此萨特说，这个人只想做一个服务员，这种情况掩盖了以下事实：这个服务员从无限多的可能性中选择了这个角色。做服务员不能为其存在下最后的定义，因为他可以选择做不同的事情。即使这个服务员设法让自己相信，这是不可能的，他也不得不设法让自己相信，这仍是事实。这个事实说明，他

知道，他有选择的权利。

苦恼与欺骗。这个服务员为什么要根据他的角色来理解自己呢？萨特认为，他的角色能够消除自由之痛。服务员清楚地知道，他面前有多种选择，他可在无限的可能性中自由选择，但是，他还知道，他应该为其选择做出某种解释。116 这使他感到苦恼（害怕自由），因为现在他要对一种决定负责，这种决定超越了他的职业。他的选择塑造了他的全部特征。因此，当特征问题与我们想成为上帝的心愿同时出现时，我们的选择就很关键。如果认识到这一点，我们就会发现，在解释或说明我们的选择时，除了我们自己，我们没有其他任何依靠。如萨特所言：

在价值观念的光明领域，我们既无任何借口，又无任何正当理由。我们是孤独的，没有任何借口。当我说，人注定是自由的，我就是想表达这样一种思想。注定的意思是，他创造了他自己，从其他方面看，他也是自由的；因为他一旦被抛入世界，就要对自己所做的所有事情负责。[57]

我们的自由承担着重大责任，这个事实能够说明，清晨闹钟响起时，那个咖啡馆服务员为什么要对自己说，赶紧起床，做一个名副其实的服务员。这当然是一个谎言，因为他可以关掉闹钟，继续睡觉，醒来后，去书店看看，在那里申请一份工作，或者买一本新书，到咖啡馆去，坐在那里品尝咖啡，而不是当服务员。根据萨特的分析，这个服务员希望藏身于这个角色，他试图在自在的存在中寻求避难。正如裁纸刀的本质（自在的存在）是由别人所定，他也想获得一种别人选定的本质。他之所以这样做，是因为自在的存在不用承担任何责任，不用为自己辩护。这个服务员认同其角色，从这种意义上说，他是自在的存在，没有必要说明自己身份的合法性。然而，解除自由之苦恼的这种尝试，无异于该服务员否定了自己的自为存在。自为存在不但拥有自由，它就是自由。因此，丧失自由就是丧失自我。

为了躲避苦恼，我们否定我们的自由，萨特称这种努力为**欺骗**。欺骗是一种谎言，因为它对我们的自由撒了谎，它却是一种独特的谎言。进行欺骗时，我们对自己撒谎。以那个服务员为例，他的谎言是，他可以把自己理解为一种客观实在，在道义上，这种客观实在受制于一些外在的标准，这些标准决定着他的本质。

但是,欺骗不仅仅是对我们自己说谎。萨特指出:"这种谎言的本质实际上已经暗示,撒谎者完全知道,他在掩盖什么样的真理。"[58]欺骗的意思是,明知真理何在,我们却试图欺骗自己。进行欺骗时,我们对自己说,我们没有自由——我们应该服从客观标准,我们跳不出历史,我们之外的一些力量决定着我们。因此,我们的内心世界分裂了,用萨特经常使用的术语说,我们是非本真的。 117

他人。自为存在的要求是,在一个悄然无声的世界上,我们是完全自由的。在这个地方,上帝或他人都不能拯救我们。实际上,他人的存在,是本真生存的最大威胁。萨特如此描述这种处境:

> 我在一个公园里坐着。不远处有一块草坪,草坪边上有几张长凳。有人从这些长凳边走过。我看到这个人了,我把他理解为一个客体,同时又把他理解为一个人。这是什么意思?当我说,这个客体是一个人时,我想说什么?[59]

如果把这个人理解为一个客体,我们就可以把他看作其他客体当中的一个,他与其他事物的关系无足轻重。因此,当他离开公园时,公园里其他客体之间的关系没有发生任何变化。

然而,把一个个体理解为客体,就是不把他看作一个有意识的存在者。我们在公园里看到的那个人,也在那里观看,他不是与其他事物没有区分,而是一个主体。他能够触摸公园里的客体,使用它们,赋予它们某种意义。此外,他也可以把我看作一种物质性的客观存在,我与公园里的其他客体有某种联系。如萨特所说,我们知道,这个人是作为主体而存在的,因为"我不可能是一个为了某个客体而存在的客体"。[60]如果我们把公园里的那个人看作客体,我们就没有把他理解为一个有意识的、自由的存在者。我们不知道,他也是一个自为的存在。我们把他看作一个主体,对我们来说,这种说法毫无裨益。他的意识在他心里,我们不知道,也无法控制。

我想正确地认识另一个有意识的存在者,却遇到了困难。"他人"对待我的那种能力,成为我自己的存在必须面对的问题。我是观察者,我观察另一个人并评价其行为,在这个范围内,我是安全的,因为我是从自己的角度来看待所有事物。但是,如果那个人转过身来,看着我,那么,即使公园里的所有事物客观上和以前一样,形势却已经发生了巨大变化。现在,那个方程式里又出现了一种意 118

识。我的观点不再是唯一的了。以往那个由我驾驭的、统一的世界消失了，因为另一种意识也在理解这个世界。他的理解是完全自由的，其理解方式与我的理解方式截然不同。不仅如此，他人的观点也包括我。这种不同的看法，是我的世界的组成部分，因此，我看待世界的方式，必然包含这个方面。然而，他人的观点在我之外，因为它存在于另一种意识之内。

以上分析皆立足于萨特的现象学方法，他以此来探讨本体论。我对其他意识的认识，不是某种超然知识的结果。我对别人的观察，只能把他们归入客体的领域。与此相反，他人能够激发我的某些反应，例如耻辱、害怕或道德优越感，通过这些反应，我把他理解为一种有意识的存在者。若想对自己——确定的、纯粹的、追求完美的一种存在者——有所认识，我就必须考虑别人的评价。以他人看待我们的那种方式看待我们自己，这种迫切的愿望，起源于此。然而，归根结底，这是一种欺骗，因为他人总是把我们看作一种客体。确切地说，当我们试图通过另一种意识来理解我们自身时，我们就把自己看成了自在的存在。人总是希望与他人的评价保持一致，以求平安。可是，这种努力总会失败，原因有二。首先，我们无法进入他人的意识，了解她对我们的评价，因此，别人希望我们是什么，我们就应该是什么，这种努力注定要失败。此外，别人认识我们的唯一方式，就是把我们看作客体，所以，每当我们根据他人的目光致力于我们的生存时，我们就不再是真正的我们了：我们本来是有意识的、自由的存在者。

当我们想到我们的目标是成为上帝时，萨特所理解的我们与他人的关系就变得更加复杂。自由的、有意识的存在者能够告诉我们，我们是谁，我们不仅需要这样的观点，而且需要这些存在者来证明我们的信念：我们是完美无缺的。然而，我们无法左右自由意识的观点，无法保证我们所希望的结果。如果我们能够决定他们的判断，他们就不再是那种能够做出我们所希望的判断的存在者。即使我们得到了我们所希望的评价，那也毫无益处：另一个人的决定，同样不能维护我们所需要的自由。因此，我们与他人的关系，注定是徒劳无益的。我们既想变得完美，又想拥有自由，结果，我们的努力同样徒劳无益。

119

在其剧作《密室》中，萨特详细阐述了这个问题。在这部剧作中，最近离开人间的三个人，在地狱中相遇了，命中注定他们必须永远住在同一间屋里。每个人必须依靠其他人，来证明自己的身份，然而，这件事情屡屡失败，因为与此同时，其他人也怀有同样的期望，也需要同样的证明。在这种情况下，每个人都意识

到，其他人想把自己当作工具或客体，而不是自由的个体。在剧本结尾处，加尔桑——三个人物中的一个——对他们的处境，有了清醒的认识。“这就是地狱。我真不敢相信。你一定记得人们告诉我们的那些事情：刑讯室，地狱之火，‘燃烧着的灰土’。真是无稽之谈！根本不需要炽热的拨火棍了。他人——就是地狱！”[61]

萨特所谓“他人是地狱”的观点，很大程度上应归功于黑格尔提出的关于主人和奴隶的辩证法。在这场斗争中，我们的社会关系呈现出如下特点：我们都试图获得对方的认可。不过，黑格尔相信，通过相互承认，人际间的冲突是可以解决的，萨特却认为，这种冲突是无法解决的。我们都追求冷冰冰的完美与有意识的存在的自由，这种冲动是一种不可能实现的努力——这种不可能性必然出现于我们和他人的交往中。此外，纵然不是把人类，而是把上帝理解为他者，我们还是躲不开这个问题。如果上帝是一个有意识的存在者，我们仍然是相对于上帝的一种客体。另一方面，如果上帝不是一个主体，那么“他只能不知不觉地体验它（自我）”。[62]因此，萨特认为：“存在主义不是这样一种无神论，这种无神论只能证明，上帝不存在。毋宁说，这种无神论宣称，即使上帝存在，也毫无补益。”[63]

和加缪一样，萨特认为，人的存在是荒谬的，但是，他提出的理由却不同。在加缪看来，这个不合理的世界缺乏统一性。萨特却认为，我们必须在他者——客体、其他人或上帝——那里寻找我们的身份。如果这种需求搅乱了我们统一的世界，生活的荒谬性就会显现。但是，萨特认为，谁也不能提供我们所寻找的东西，因为他们不尊重我们的自由。对待这些事情的唯一正确态度是，不予理睬。但是，这并不能满足我们追求超越的心愿。鉴于这种荒谬处境，萨特得出如下结论：“人只有无用的情感。我们没有理由存在于此，也没有希望以我们的名义，实现我们所追求的目标。但是，超越的冲动一直在驱使我们去实现这一目标。”[64]

120

对萨特的评价。萨特提出了很多重要思想，尤其是他对自由问题的重新评价，理当被世人赞誉。在萨特以前的那个世纪，哲学家们通常把人的自由理解为一种纯粹的善，本来就值得人们去追求。通过敏锐的心理分析，萨特证明，自由可能是一种可怕的东西，当它挣脱传统形而上学的束缚时，更是如此。他认为，我们通过欺骗而否定自由，其分析包含着很多真理。从他对欺骗的考察中，读者能够认识到，我们很可能会根据世人对我们的期待来理解自我。萨特的目标是“推导出一种连贯的无神论立场所包含的全部结论”。如果我们从这个角度来理

解萨特，其哲学就是以此为目标而进行的一次真正的、严肃的尝试。

尽管萨特的思想中包含这样一些有益因素，但是，其思想的某些重要方面存在着严重缺陷。一种缺陷是，萨特对客观世界的起源的解释模糊不清。他认为，客观世界起源于意识，但是，他没有清楚地说明，我们认识外部世界的那些工具何以成为这个世界的创造者。此外，他完全忽略了意识的起源问题。既然他信奉现象学本体论，那么，起源问题显然具有重要意义。起源问题对他最关心的一些问题——例如我们都有超越的冲动，都想得到他人的认可——可能具有重要意义，可是，他一开始就说，我们不去思考这些问题。这种做法失之武断。

121 萨特对存在的分析，是其无神论的基础。但是，读者一定注意到，当他武断地把存在范畴缩小至自在存在与自为存在时，他必然会得出这样的结论：上帝不存在。无论如何，谁也不想说，上帝是一个无意识的客体（自在存在），或有意识的主体，其自我追求必须依赖他者（自为存在），萨特本人已经意识到这个问题。与此相反，他认为，我们的上帝概念起源于两个概念，我们把两者合在一起，因此，按照我们的理解，上帝是自在自为的存在，是一个完美的、有意识的存在者。他试图证明，这种观点不合逻辑。不过，这种论证只能让人觉得，这是一个稻草人，因为我知道，任何一个真正的有神论者都不会认为，上帝的概念只是人们在时间和空间中找到的一些本体概念的混合物。

最后，萨特的本体论没有去追问某些最基本的哲学问题。如果我们是现存的、超越的和自由的存在者，追问事物的本源、目的和用处是我们的本性，那么，我们是如何存在于这个世界的，如萨特所言，在这个世界上，我们的存在、自由和超然存在，没有任何清晰可辨的起源或目的？在一个时而显得荒谬而漫无目的世界上，萨特的观点可能引发某些共鸣。有些问题让很多人得出迥然不同的结论，如果避而不谈这些问题，人们就很容易做出上述回答。[65]

西蒙娜·薇依

西蒙娜·薇依（Simone Weil, 1909—1943）短暂的一生，充满了稀奇古怪之事，对传记作家来说，她是一个不可抗拒的话题，对其他人来说，她让他们充满好奇。[66]她出生于犹太家庭，父母都是不可知论者。早年，她是一个率直的无神论

者，后来成为基督教神秘主义者。皈依基督教以后，薇依高度赞赏天主教，却几次拒绝受洗，直到逝世。她在早年就显示出惊人的才华。青年时代的她已掌握几门语言。在巴黎高等师范学院，她以全年级第一的成绩毕业。但她总觉得她的才华不及其兄安德烈，他是数学天才，曾执教于普林斯顿大学。[67]

122 大学时代以及随后的几年，薇依热衷于马克思主义、和平主义与政治激进主义。不过，在其生命的最后几年，她已放弃前两项，其政治激进主义，也已融入其基督教神秘主义。虽然人们羡慕其才华，她却数次被逐出教学岗位，因为其教学方法不合常规，而且她经常参加工会的活动。薇依曾进工厂，下农村，以表达她对下层民众的友好情谊。不过，她待在这些岗位上的时间，从未超过三个月，离开的原因或是因为生病，或是因为不称职而被解雇。她生活窘迫，不能与这些被遗忘的社会群体保持联系，更有甚者，她父母很有钱，他们经常帮助她摆脱困境。

因为是犹太血统，德国占领法国期间，薇依被迫离开教学岗位。出于安全考虑，1942 年初，她们全家飞往美国。可是，一旦在美国感到安全，薇依的内心就备受折磨，因为她知道，其法国同胞正在遭受苦难(不过，她很少提及她对犹太同胞的艰难处境的同情)。由于不能忍受这种内心的痛苦，没过几个月，她就离开美国前往英国，在戴高乐的抵抗组织——伦敦的自由法国——当志愿者，做一些行政工作。她认为，自己应该和那些在被占领的法国受苦受难的同胞一样。她住在一个很小的、没有采暖设施的公寓里，她严格限制自己的饭量，因为在她看来，那就是她法国同胞每天的定量。来到英国还不足一年，她就患了肺结核，被送到格罗夫纳疗养院接受治疗。在医院里，她不肯进食，很快就去世了，时年 34 岁。这是 1943 年发生的事情。

具有讽刺意味的是，虽然薇依的生命十分短暂，发表的著作寥寥无几，而且大都是发表在工会小报上的一些政论文，但是在去美国之前，她把一些笔记本交给了一个没有神职的法国神学家居斯塔夫・蒂蓬(Gustave Thibon)，这些稿件加上其父母精心保存的另外一些手稿，汇成一部令其崇拜者感到惊讶的鸿篇巨制。[68]对早年的这些读者来说，薇依文稿的主题也许更令人吃惊。她在世时，几乎没有发表过讨论基督教的文章，认识她的人很少知道，在其生命的最后五年，她的生活发生了重大变化。

123 对她的友人与读者来说，她皈依基督教，是一个令人惊讶的选择。同样令人吃惊的是，发生了一件连薇依本人都始料不及的事情。西班牙内战期间，她去了

西班牙,以声援那里的无政府主义者(她拒绝拿起武器,因为她信仰和平主义)。有一次,她不小心踢翻了一个滚烫的油锅,被严重烧伤。她父母带她去葡萄牙养伤,此间,她去了索莱姆(Solesmes)修道院。在修道院逗留期间,她听修道士们唱格列高利圣歌,并把自己的感受记录下来:

我头痛得很厉害;对我来说,每个音符都是沉重的一击。我想尽一切办法去集中精力,我终于超越了这个可怜的肉体,就让它蜷缩在一个角落,忍受痛苦吧。从无比美妙的乐曲和歌词中,我感觉到一种纯粹而完美的快乐。这种经历还使我更深刻地认识到,即使在痛苦中,我们依然热爱神的大爱。毫无疑问,在倾听这些圣歌的过程中,基督受难的思想,已彻底进入我的心田。[69]

不久,一个修道士推荐她阅读17世纪英国的一些形而上学诗人的作品,从这个时候开始,她如饥似渴地研读基督教神秘主义者的著作。在回顾这段经历时,薇依说:“(此前,)仁慈的上帝不许我读这些神秘主义著作,所以,我清楚地知道,这不是我的安排;接触这种思想,完全出乎我的预料。”[70]

被造物乃上帝的自我限制。上帝出乎意料地出现在我们心中,这个思想贯穿薇依的全部作品。虽然薇依的著作缺乏系统性,但是,看、奴隶、不创造(decreation)等主题,反复出现于她的作品。这些主题,在她所理解的上帝的创世过程中,发挥着重要作用。大部分神学家认为,创造体现了上帝的权能,薇依的看法却完全不同。“对上帝来说,创造不是一种自我扩张,而是一种限制和放弃。上帝及其创造的所有事物加起来,只是低于单独存在的上帝。上帝承认这种损失。他放弃了自己的部分存在……上帝允许万物存在,尽管它们与他不同,其重要性远不及他。通过创造万物,他否定了自身,一如基督曾教导我们,要否定我们自身。上帝为了我们而否定自身,这样,我们就能够为了他而否定自身。”[71]我们发现,上帝从世界万物那里隐退了,他让世界万物服从必然规律,薇依总是称这种力量为地心引力。上帝退出去,是为了让那些决定着宇宙万物的自然规律发挥作用。

124

如上所述,上帝创世,反映了他的仁爱。因为他不在场,所以我们能够自由地选择他。令人费解的是,神的创世行为同时也允许罪恶与苦难出现于人间。按照上帝的设计,所有被造物都决定于一种必然规律。对我们来说,这种规律有

时是一件好事，有时又能压垮我们。宇宙对我们的苦难漠不关心，这说明上帝希望我们自由地、按照他本来的样子去爱他。如果上帝在今生奖励好人，我们就会因为功利的目的而信仰他。但是，这种目的达不到爱的标准，因为爱是无条件的赠予。从这种意义上说，在这个世界上，我们所知道的善与恶，没有什么不同。我们所理解的罪恶，不过是说，在我们看来，上帝不在这个世界之中。在我们感觉到上帝不在场的同时，他已经出现在弱者的心里。

必然规律是地心引力，是被造物不可或缺的一个方面，这种力量把我们拽向地面。但是，上帝清清楚楚地出现在美的事物中。薇依认为，美存在于这个宇宙，然而，这也是许多苦难的发生地。这反映了柏拉图对薇依的影响，她很赞赏柏拉图。当我们承认，被造物很美时，她既看到了危机，也看到了希望。事物的美和宇宙的秩序，都起源于上帝，都是由上帝设计的，好让我们追随他。但是，作为上帝之美的不完全、不真实的摹本，被造物之美处于次要地位。如薇依所言："我们亲眼看到的宇宙，仿佛戏台上的背景。"[72]因此，"所有这些次一级的美，都有无比重要的意义，因为它们都是通往宇宙之美的道路。如果我们就此止步，它们就成为我们的障碍；这样，它们就会蜕化变质"。[73]

美迫使我们进行选择，我们要在地心引力与恩典之间，做出选择。如果我们赋予现世的美拯救我们的力量，我们的灵魂就会被地心引力拽回到地面。但是，如果我们懂得，现世之美仅仅是一种反映（或者说，是一种手段，而不是一种目的），神的恩典就会让我们超越地心引力，激励我们去追随上帝。确切地说，"一个人热爱世界上的美，这种心情，其实就是对道成肉身的渴望。如果这种心情认为，它是其他任何东西，它就错了。唯有道成肉身，能够满足它"。[74]上帝之美主要表现在他的自我否定，被造物以及上帝对人类的同情，就是明证。

125

薇依的思想具有这样一种令人费解的风格，在她看来，被造物的秩序既有遮蔽作用，又有揭示作用。宇宙的规律迫使我们服从一种冷漠无情的必然性，与此同时，它也昭示我们，上帝是一个仁爱的、道成肉身的受苦受难者。"我们的灵魂天生爱美，在天堂，上帝经常使用这个圈套，赢得人心，让它变得更加宽广"[75]，与此同时，这种爱美之心也会威胁我们，要把我们束缚在这个必然性为王的世界。薇依通过一个类比来总结这个似非而是的道理。"有两个囚犯，住在两个相邻的囚室，他们通过击墙而互相联络。这堵墙把他们分开了，却也是他们交流的工具。这个道理同样适用于我们和上帝的关系。任何分割都是一种联系。"[76]

看与吃。薇依在谈论我们与上帝的区别和联系时，用了这样一种方法：在吃与看之间进行比较。吃起源于我们的占有欲。这种行为目标明确（用薇依常用的术语说，这叫肌肉运动），试图满足某种需要。在薇依看来，意志的问题在于，吃毁掉了它吃下去的东西。在被造物中，我们看到，何为善，何为美，我们很容易认为，这就是终极实在，而不是达到某种目的的一种手段。然而，我们的占有欲，活动于一个有限的范围，终究无法获得它所渴望的东西。

意志只能控制几块肌肉的几种运动。肌肉的这些运动，与周围事物的位置变化有关。我想把手平放在桌子上。如果内心世界的纯洁、灵感与思想的真理，与这种态度有必然联系，它们就能成为意志的对象。既然事实并非如此，我们只能祈求上帝，以便得到这些东西。[77]

不过，意志本身还不足以获得拯救：

正确地使用意志，是获得拯救的前提，这无疑是不可或缺的，却遥不可及，不齿于人，低三下四，非常消极。农夫的肌力能够拔掉杂草，唯有阳光雨露，能使谷物生长。意志不能在灵魂中发挥任何积极的作用。[78]

126 她所谓肌肉的力量，意思是说，我们承认，我们既想拥有控制权（饥饿感），又能忍受饥饿。人们愿意忍饥挨饿，她认为，这就是忏悔。

对薇依来说，理智的能力与意志的能力属于同一范畴。因此她说，"寻找上帝"是一种刚愎自用的说法。寻找的行为把上帝归结为一个问题，凭借某些资料，人们能够解决这个问题。"如果上帝没有为灵魂揭示其真实的存在，灵魂就不可能相信上帝真的存在。在寻找上帝的过程中，灵魂要么把上帝的标签贴在其他东西上搞偶像崇拜，要么它所信仰的上帝仍然是抽象的，说说而已。"[79]由此，我们清楚地看到，薇依没有把地心引力看作能够影响自然物体的唯一力量。其实，地心引力主要适用于灵魂所具有的两种最高的能力——决断与理智。灵魂的这些自然能力，迫使我们崇拜真神之外的某种东西。

对薇依来说，等待、渴望、看等词汇，表达了与意志或吃相对立的一种思想。"基督教有一个重要真理，现在几乎可以说，这是谁也不知道的一个真理，那就

是：看能够拯救我们。”[80]吃反映了我们寻求拯救的努力，看和等待反映了我们接受**上帝的**救赎。为了认识这种开放的态度，我们必须承认以下事实：被造物本身并没有善或目的，凭借恩典，它们从上帝那里获得一种对上帝的渴望，因为“渴望能够救人”。[81]因此，尽管我们的初衷是通过自己的努力寻求拯救，但是，薇依说：

人们获得拯救的那种态度，不同于任何其他行为。这个词的希腊语是 *hypomenē*，*patientia* 不能充分表达其含义。唯有等待或忠诚的、聚精会神的坚守，才是永恒的，不可动摇的。奴隶守在门口，主人一敲门，他就把门打开，这才是等待或忠诚的、聚精会神的坚守的最好写照。这个奴隶宁愿死于饥饿和劳累，也不愿改变其志向。他的伙伴可能会喊他，对他说话，打他，他却纹丝不动。[82]

奴隶与不创造。通过被造物的美、爱邻人或教会的礼拜仪式，上帝希望我们接受其神圣的爱。但是，这种神圣的爱，是上帝自身的一种付出。因此，只有通过自身否定，我们才能获得这种爱。薇依认为，这种自我否定就是当一回奴隶。干体力活的那段时间，她已经认可了这种身份。

127

在工厂工作期间，我与那些叫不上名的百姓毫无区别。他人对我的折磨让我铭心刻骨。任何东西都不能把我和这种痛苦分开，我真的忘了自己的过去，我的未来没有任何希望，很难想象，我能承受所有那些繁重的劳动……在那里，我被打上了奴隶的印记，仿佛罗马人把炽热的烙铁印在他们最鄙视的奴隶的额头上。从那时起，我一直把自己当作奴隶。[83]

后来，她去葡萄园工作，不久，她便皈依基督教，她把基督教与其对下层人民的认同联系起来。“在那里，我忽然深切地认识到，基督教在很大程度上是奴隶的宗教，奴隶不得不加入它，我也是其中一员。”[84]

体力劳动枯燥乏味，默默无闻，她非常清楚地认识到，生活是荒谬的，我们应该服从永恒不变的自然规律。在这里，我们非常清楚地看到，声张我们的意愿，自我标榜，都是徒劳无益的。奴隶放弃了在这个世界上的占有欲，所以，他能够理解上帝的自我否定。如果我们能够放弃正义的理想，承认我们没有能力，我们也就创造了一种条件。在这种条件下，上帝能够按照自己的形象，重新创造

我们。

对人来说，一个奴隶不会因为听主人的话，就变得像他的主人。相反，他越是听话，他们之间的差距就越大。人与上帝的关系则不然。如果一个有理性的被造物完全听从上帝的教诲，他就会成为万能的造物主完美无缺的摹本。[85]

被剥夺了一切财产的那些人发现，他们在这个世界上没有任何牵挂。这种无牵挂的态度能够解释，为什么薇依不愿意接受洗礼，成为罗马天主教的信徒。

128 让我担心的是，教会是一种社会组织。因为它不但有很多缺点，更重要的是，它还是一个社会组织。这并不是说，我有很强的个性。我担心的原因，恰好与此相反。我知道，我很合群。我的天性很容易受到别人的影响，很大的影响，尤其容易受到某个集体的影响。[86]

她关心的是，如果认同一个拥有某种社会地位或权力的组织，她就会落入“教会爱国主义”的陷阱，就会以世俗组织为家。此外，由于社会认同感与来自宗教经验的宗教认同感十分类似，所以她担心，她会把两者混为一谈。虽然她没有因为两者之一而批评受洗或入教，但是，薇依对自己的使命做了如下阐述：“对所有的人类组织来说，我应该幽居独处，做一个陌生人和被流放者，这是必然的，是命中注定的。”[87]

基督徒摒弃世俗权力，薇依讨论这个信念的另一种方式是“不创造”。上帝创造我们时，限制了自己的权力。因此，为了让上帝再次成为万能的创造主，我们必须承认，我们不值一提，我们不创造我们自己。“我们的存在不过是等待，等待我们承认，我们无法存在。他一直在向我们索要他赋予我们的那种存在。他把存在赋予我们，就是为了向我们索要这种东西。”[88]通过分析不创造这个观念，薇依想告诉读者，不是我们不应该存在，而是我们不应该脱离上帝而存在。再说一遍，在基督徒心目中，不创造的范例是被造物与道成肉身。在创造宇宙时，上帝放弃了自己的权利，因此，“我们以不创造我们自身的方式，参与了世界的创造”。[89]这样，上帝创世时赋予人类的自由权，就能与道成肉身一道，得到清楚的解释。“（创世时，）人得到一个虚构的神，所以，他能够摆脱这个神，一如基督能

够摆脱其真正的神性。”[90]

结　　语

薇依的思想是对系统性理论的一种挑战，人们不能对它进行简单的分类。真正说来，本章探讨存在主义，而薇依的神秘主义倾向很难让她立足于此。但是，我们不难看出，她与本章的其他思想家有相似之处。举例来说，这四个思想家都认为，人生很荒谬，个体都想超越这种荒谬。我们对人生无用的反思要求我们做出决断。当今的社会组织或意识形态，不可能为我们建言献策，因为是它们滋养了种种荒谬事件。加缪和萨特以旁观者的身份探索这种超越。为了不卷入这样的体制，我们必须超然物外。 129

比较而言，薇依的结论类似于马塞尔的思想。他们认为，通过人与上帝的关系，我们能够实现这种超越，只有通过神秘的教义，我们才能理解这种关系。薇依所理解的神人关系之所以另辟蹊径，关键在于她对创造这个核心概念的解释。她认为，创造是神的自我限制。在马塞尔看来，主体间的关系在我们成长为真正的人的过程中具有重要意义。然而，他所关心的是，人们一定要远离无意识的群众，否则，我们会被拖入毫无个性的无名鼠辈之中。薇依却说，只有当我们默默无闻，与奴隶阶级浑然一体时，我们才最有可能发现那个能够否定自身的上帝，进而认识我们的真正身份。正是当上帝隐去，当他不在场时，我们才真真切切地看到他。因此，在决定着这个世界的那些力量面前，人们越是看不见我们，越是觉得我们不在场，我们就越像上帝。

注　　释

1. 马塞尔的主要哲学著作有：*The Mystery of Being*，2 vols.[Chicago：Henry Regnery Company，1960]；*Man against Mass Society*，trans. G.S.Fraser[Chicago：Henry Regnery Company，1962]；*Being and Having*：*An Existentialist Diary*[Gloucester，Mass.：Peter Smith，1976]；*Metaphysical Journal*，trans. Bernard Wall[London：Rocliff，1952]；以及

The Philosophy of Existentialism, Manya Harari(Secaucus, N.J.: Citadel, 1956)。研究Marcel思想的、有代表性的第二手文献包括：Seymour Cain, Gariel Marcel[South Bend, Ind.: Regnery/Gateway, 1979]; Seymour Cain, *Gariel Marcel's Theory of Religious Experience*[New York: Peter Lang, 1995]; Keneth T. Gallapher, *The Philosophy of Gariel Marcel*[New York: Fordham University, 1975]; Paul Arthur Schilpp and Lewis Edwin Hahn, eds., *The Philosophy of Gariel Marcel*[La Salle, Ill.: Open Court, 1984]；以及Joe McCown, *Availability: Gariel Marcel and the Phenomenology of Human Openness*[Missoula, Mont.: Scholars Press, 1978]。

2. *Metaphysical Journal*, p.vii.
3. *Being and Having*, p.15.
4. *Mystery of Being*, 2:10.
5. *Being and Having*, p.191.
6. *Being and Having*, p.191.
7. *Metaphysical Journal*, p.97.
8. *Mystery of Being*, 1:251.
9. *Man against Mass Society*, pp.90—91.
10. *Being and Having*, p.171.
11. Rene Descartes, *Discourse on Method*,第六部分；载于*A Discourse on Method*, trans. John Veitch(London: J.M.Dent, 1999), p.46。
12. *Being and Having*, p.164.
13. *Being and Having*, p.164.
14. *Mystery of Being*, 1:127.
15. *Being and Having*, p.187.
16. *Mystery of Being*, 1:264—65.
17. *Metaphysical Journal*, p.138.
18. *Mystery of Being*, 2:197—98.
19. *Metaphysical Journal*, p.39.
20. *Metaphysical Journal*, p.200.
21. 加缪的主要著作有：*The Stranger*, trans. Stuart Gilbert(New York: Vintage, 1946); *The Plague*, trans. Stuart Gilbert(New York: Modern Library, 1948); *The Fall*, trans. Justin O'Brien(New York: Alfred A.Knopf, 1960); *Notebooks: 1935—1942*, trans. Stuart Gilbert (New York: Vintage, 1972); *The Myth of Sisyphus and Other Essays*, trans. Justin O'Brien(New York: Alfred A.Knopf, 1964); *Resistance, Rebellion and Death*, trans. Justin O'Brien(New York: The Modern Library, 1960); *Exile and the Kingdom*, trans. Stuart Gilbert(New York: Vintage, 1957); The Rebel, trans. Anthony Bower(New York: Alfred A.Knopf, 1961); *Caligula & Three Other Plays*, trans. Stuart Gilbert(New York: Alfred A.Knopf, 1972)；以及*The First Man*, trans. David Hapgood(New York: Vintage, 1996)。

    下列二手文献，有助于读者理解其哲学：Albert Maquet, *Albert Camus: The Invincible Summer*, trans. Herma Briffault(New York: George Braziller, 1958); Jean Onimus, *Albert Camus and Christianity*, trans. Emmett Parker(University: University of Alabama Press,

1965)；Richard Kamber，*On Camus*[Belmont，Calif.：Wadsworth，2002]；Emmett Parker，*Albert Camus：the Artist in the Arena*[Madison：University of Wisconsin Press，1965]；以及 *Camus：A Collection of Critical Essays*，ed. Germaine Brèe（Englewood Cliffs，N.J.：Prentice-Hall，1962）。关于加缪的传记，请参阅 Oliver Todd，*Albert Camus：A Life*[New York：Alfred A. Knopf，1997]；以及 Herbert R. Lottman，*Albert Camus：A Biography*[New York：George Braziller，1980]。

22. 萨特与加缪的关系变得越来越紧张，随着《反叛者》的发表，他们终于分道扬镳，因为该书无情地批判了共产主义。*Les Temps Modernes* 发表评论，指责加缪背叛了左派。尽管这篇评论不是萨特写的，但是，作为该刊的编辑，他显然同意这个结论。当加缪反驳这篇评论时，萨特便卷入这场争论。萨特写了一封很长的公开信，严厉批评《反叛者》一书，还猛烈抨击加缪本人。这种创伤是无法医治的。不过，加缪逝世一个月之后，萨特写了一篇感人的文章《纪念加缪》，再版于 Camus：*A Collection of Critical Essays*，ed. Germaine Brèe（*Englewood Cliffs，N.J.：Prentice-Hall，1962*），pp.173—175。
23. *The Myth of Sisyphus*，p.3.
24. *The Myth of Sisyphus*，p.8.
25. *The Myth of Sisyphus*，p.55.
26. *The Stranger*，p.154.
27. *The Myth of Sisyphus*，p.121.
28. *The Myth of Sisyphus*，p.121.
29. The Rebel，p.5.
30. Camus，*The Plague*，p.211.
31. *The Plague*，p.213.
32. 不知是有意还是无意，帕内卢神父试图说服李欧，他的善举"能让人获救"。这说明加缪对基督教的态度虽然友好，但不屈不挠。当这个医生——一个无神论者——拒不接受这种解释时，帕内卢神父感到很遗憾：他还是不信神。李欧的回答是："这很重要吗？你很清楚，我痛恨的是死亡与疾病。不管你是否愿意，我们都是战友，我们共同面对它们，反击它们……你看……上帝也不能把我们分开。"参见 *The Plague*，pp.203—204。
33. *The Plague*，p.121.
34. *The Plague*，p.154.
35. *The Plague*，p.235.
36. *The Fall*，p.138.
37. *The Fall*，p.131.
38. *The Plague*，p.203.
39. 随着下列著作的出版，这些讨论又多了一件有趣的事情：Howard E. Mumma，*Albert Camus and the Minister*[Brewster，Mass.：Paraclete，2000]。20 世纪 50 年代末，卫理公会牧师 Mumma（穆马）正担任巴黎一家由美国人组成的教会的牧师，加缪来到这间教会，参加一场管风琴演奏会。两人认识后，建立了关系。他们一起学习圣经，探讨基督教。穆马在书中说，加缪要求受洗，穆马却犹豫不决，因为加缪接受过婴儿洗礼，按照他的要求，洗礼不能公开。加缪去世后，这种对话就终止了。许多评论者对穆马回忆录的真实性表示怀疑，因为四十多年过去了，谁也不知道这件事。另一方面，从加缪晚年的思想发展来看，另有人认

为，这个故事很可能是真的。

40. 萨特的主要著作包括：*Being and Nothing*，trans. Hazel E.Barnes(New York：Washington Square Press，1966)；*No Exit and Three Other Plays*[New York：Vintage，1946]；*Existentialism*[New York：Philosophical Library，1947]；*Nausea*，trans. Lloyd Alexander(Norfolk，Conn.：New Directions Paperback，1964)；*The Emotions*：*Outline of a Theory*，trans. Bernard Frechtman(New York：Philosophical Library，1948)；*What is Literature*，trans. Bernard Frechtman(San Francisco：Harper & Row，1965)；*Critique of Dialectical Reason*：*Theory of Practical Ensembles*，ed. Johnathan Rèe，trans. Alan Sheridan-Smith(London：New Left，1976)；以及 *The Transcendence of the Ego*：*An Existential Theory of Consciousness*，trans. Forest Williams and Robert Kirkpatrick(New York：Octagon，1972)。萨特的自传已经译成英语：*The Words*，trans. Bernard Frechtman(New York：G.Braziller，1964)。关于他的传记性著作有：John Gerassi，*Jean-Paul Sartre*：*Hated Conscience of His Century*[Chicago：University of Chicago Press，1989]；以及 Annie Cohen-Solal，*Sartre*：*A Life*[London：Daedalus，1987]。关于萨特哲学的其他论著，请参阅 Christina Howells，ed.，*The Cambridge Companion to Sartre*[New York：Cambridge University Press，1992]；Norman N. Greene，*Jean-Paul Sartre*：*the Existentialist Ethic*[Ann Arbor：University of Michigan Press，1963]；Marjorie Glicksman Grene，*Sartre*[New York：New Viewpoints，1973]；Iris Murdoch，*Sartre*：*Romantic Rationalist*[New York：Viking，1987]；以及 Dominick La Capra，*A Preface to Sartre*[Ithaca，N.Y.：Cornell University Press，1978]。
41. *Existentialism*，pp.60—61.
42. 补充一个有趣的传记性注释：萨特的外祖父 Karl Schweitzer 是著名的传教士医生、神学家与音乐家 Albert Schweitzer 的叔父。
43. *The Words*，p.88.
44. *The Words*，p.135.
45. 萨特的存在主义的主要概念来自波伏娃，这种观点颇有争议，请参阅 Kate Fullbrook and Edward Fullbrook，*Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre*：*The Remaking of a Twentieth Century Legend*[New York：Basic Books，1994]。该书考察了这两位名人的思想关系。他们的一些书信，收录于 *Jean-Paul Sartre and Simone de Beauvoir*：*1940—1963*[New York：Simon and Schuster，1993]。我们将在本书第九章更为详细地阐述波伏娃的思想。
46. *Nausea*，pp.133—34.
47. *Nausea*，p.45.
48. *Nausea*，p.19.
49. *Nausea*，p.176.
50. *Nausea*，p.180.
51. *Existentialism*，p.16.
52. *Existentialism*，pp.16—17.
53. *Existentialism*，pp.18—19.
54. *Being and Nothingness*，p.724.
55. *Being and Nothingness*，p.101.

56. *Being and Nothingness*, p.102.
57. *Existentialism*, p.27.
58. *Being and Nothingness*, p.87.
59. *Being and Nothingness*, p.341.
60. *Being and Nothingness*, p.345.
61. *No Exit*, p.47.
62. *Being and Nothingness*, p.400.
63. *Existentialism*, p.61.
64. *Being and Nothingness*, p.784.
65. 对萨特较为全面的批评，请参阅 Steve Wilkens, *Good Ideas from Questionable Christians and Outright Pagans*[Downer's Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004], pp.247—252。
66. 有代表性的传记包括：Francine Du Plessix Gray, *Simone Weil*[New York: Penguin, 2001]; Simone Petrement, *Simone Weil: A Life*[New York: Pantheon, 1976]; Robert Coles, *Simone Weil: A Modern Pilgrimage*[Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1987]; 以及 Gabriella Fiori, *Simone Weil: An Intellectual Biography* (trans. Joseph R. Berrigan [Athens: University of Georgia Press, 1989]。
67. 关于这种自卑感，她曾这样写道："十四岁时，随着青春期的到来，我感觉极度失望。我真的考虑过死，因为我没有什么天赋。我的哥哥天赋出众，其青少年时代堪与帕斯卡尔相媲美，他让我产生了这种自卑感。没有建功立业，我倒不在乎，但是让我痛心的是，我不能进入那个超验的王国，只有真正的伟人才能到达那里，真理就在那个地方。我宁愿死，也不愿活着却不知道真理。"请参见 Simone Weil, *Waiting for God*, trans. Emma Graufurd(New York: Perennial, 2001), p.23。
68. 薇依的主要著作包括：*Waiting for God*, *The Need for Roots: Prelude to a Declaration of Duties toward Mankind*, trans. Arthur Wills(New York: Octagon, 1979); *Gravity and Grace*, trans. Arthur Wills[New York: Putnam, 1952]; *Intimations of Christianity among the Ancient Greeks*[New York: Routledge, 1998]; 以及 *Oppression and Liberty*, trans. Arthur Wills and John Petrie(New York: Routledge, 2001)。关于薇依的选集包括：*Simone Weil Reader*, ed. George A.Panichas(Wakefield, R.I.: Moyer Bell, 1977)以及 *Simone Weil*, ed. Eric O.Springsted(Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1998)。
69. *Waiting for God*, p.26.
70. *Waiting for God*, p.27.
71. *Waiting for God*, p.89.
72. *Waiting for God*, p.107.
73. *Waiting for God*, p.104.
74. *Waiting for God*, p.109.
75. *Waiting for God*, p.103.
76. *Gravity and Grace*, p.200.
77. *Gravity and Grace*, p.169.
78. *Gravity and Grace*, p.126.
79. *Gravity and Grace*, p.140.

80. *Gravity and Grace*, p.125.
81. *Gravity and Grace*, p.127.
82. *Gravity and Grace*, p.128.
83. *Gravity and Grace*, p.25.
84. *Gravity and Grace*, p.26.
85. *Gravity and Grace*, p.115.
86. *Gravity and Grace*, p.11.
87. *Gravity and Grace*, p.13.
88. *Gravity and Grace*, p.78.
89. *Gravity and Grace*, p.80.
90. *Gravity and Grace*, p.79.

第五章　存在与上帝之道:辩证神学与新正统神学

131

卡尔·巴特初版于1919年的《罗马书释义》,“仿佛一颗炸弹,落在了神学家的园地”。[1]神学史研究者一致认为,随着这部著作的问世,一场崭新的神学运动开始了。他们的一致看法就此止步。这场新运动应该叫什么名字,在诸如此类的问题上,人们众说纷纭。

早年,人们称这场新的神学运动为“危机神学”,这不仅是指第一次世界大战后,欧洲乃至全世界所面临的那场严重的文化危机和神学危机,而且是指这样一种思想:上帝之道向人类提出挑战,要求他们做出选择。有人喜欢“宣道神学”这种说法,因为这个学派重申信徒对教会的承诺。在历史上,教会一直是神的启示的颁布者。有些人却发现,这个学派试图重申改革宗神学的某些话题,所以,他们称之为“新的改革宗神学”。

这个新的神学派别还有一个更普遍的名称:新正统神学。与其他许多名称相比,这个名称的寿命更长,但是,这种说法来自这种新神学的反对者。由于这个原因,最有可能被看作新正统派的那些神学家,最不可能把自己看作新正统神学家。主要原因在于,这些“新正统”神学家,对当时被称为“正统派”的神学思想持坚决批判的态度。他们认为,“新正统派”一词中的“新”这个前缀,不足以表明他们与“正统派”的区别。虽然我们偶尔也用“新正统”一词来指这个神学流派,我们还是喜欢用“辩证神学”这种说法。[2]“辩证”一词的含义模糊不清,不过,这种模糊不清意味着对这种神学方法的界定,人们还是各持己见。辩证神学的要点何在,人们莫衷一是,然而,我们还是能够指出这场运动共有的一些特征。

132

首先,某些神学体系试图把基督教归结为一些关于上帝的超时空的逻辑真理,辩证神学反对这种做法。当我们说上帝与我们完全不同时,我们就会遇到一些矛盾,思辨理性不可能彻底解决这些矛盾。耶稣基督既是真正的人,又是真正的神,永恒与历史交汇于此。虽然理性不能清楚地解释道成肉身或永恒存在者进入时间领域的那种方式,这些矛盾的说法(以及其他主张),却是基督教启示的

核心。因此，辩证神学反对任何形式的理性宗教，无论是托马斯主义的自然神学，建立在唯心主义哲学之上的自由主义神学，还是保守的正统派（这一派把神学归结为一些系统化的命题）。

辩证神学反对理性主义者为神学寻找基础，却积极面对神学中的矛盾说法。与此密切相关的是另外两种倾向：受存在主义的影响，辩证神学反对把任何哲学体系作为神学的规范或基础，无论是公开的，还是不公开的。在某些人看来，这两种倾向似乎是矛盾的，因为存在主义实际上是一种哲学体系。蒂利希显然是个例外（有人认为，布尔特曼也是如此），除了他们，辩证神学都依赖存在主义。在他们那里，存在主义不是一种形而上学体系，而是一种方法。辩证神学家以克尔凯郭尔为榜样，他们认为，我们不可能以中立的旁观者的身份来对待神学，仿佛我们能以理性的方式发现关于上帝的客观真理。恰恰相反，存在主义的方法论宣称，人们只有通过信仰才能认识上帝。上帝之道从不独立于个人的选择。上帝之道总是"为我们准备的"。这就是说，虽然程度不同，辩证神学家都告别了自由神学，清楚地区分了一般意义上的宗教与基督教神学。虽然人们可以站在客观的立场上研究宗教，但是，神学永远是基督徒团体——教会——的唯一任务。

133

神学主张必须以哲学或历史为基础，或由哲学或历史来证明，辩证神学反对这种观点。这种反对态度与其重新强调启示的作用有本质的联系。自由主义强调上帝的无所不在，因此，它很重视神学与其他学科的联系。比较而言，辩证神学认为，我们对上帝的认识并非来自我们对自然事件的研究。作为真正的他者，上帝超越了一切被造物，能够评判人类的所有行为。对上帝的认识具有独特性，不能比照其他任何知识。因此，启示决不能隶属于来自理性研究的任何知识。这就是说，神学家必须返回到圣经，在那里寻找证据，以此来认识上帝。虽然辩证神学家把圣经看作启示的工具，但是，他们并不认为圣经即启示。相反，当我们通过耶稣基督这个中介获得上帝之道时，圣经就有了启示的意义。

辩证神学还有一个值得注意的特征，那就是，它重新强调人的原罪。基督教的启示不仅告诉我们，人类对上帝的理解受制于他们有限的能力，而且告诉我们，人是有罪的，人与上帝之间存在矛盾。由此看来，得到拯救不是这样一个过程，在这个过程中，我们将逐步克服我们的无知，消除我们的道德缺陷。在人类能否获得拯救的问题上，自由主义神学的乐观态度，让位于辩证神学毫无疑义的

悲观主义。因此，在讨论拯救问题时，辩证神学的出发点是神的恩典，而不是道德的进步或教育、政治的变革。

如上所述，新正统神学家试图与20世纪初保守的正统神学划清界限，他们最严厉的批评，却是针对神学自由主义。自由主义特别强调上帝的无所不在，自由主义神学家认为，理性是人们解释圣经的关键。他们相信，人类有能力阻止罪恶，辩证神学家对此深感不满。他们的传记，讲述了这种严厉谴责背后的原因。本章所述每一位神学家，都接受了自由主义神学的教育，他们深受这一思想流派的影响。但是，20世纪早期发生的一些事件，让他们得出相同的结论：自由主义已经背叛了基督教。虽然他们是在几条战线上捍卫辩证神学，但是，他们对自由主义的批评尤其激烈。 134

在引言部分的最后一段，我们应该交代一下，辩证神学的代表应该包括哪些人。我们把卡尔·巴特、艾米尔·布龙纳、鲁道夫·布尔特曼、莱因霍尔德·尼布尔、保罗·蒂利希放在一起，无疑会导致不同的意见。但是，把他们放在一起讨论不是随意的，因为每一个神学家都在不同程度上体现了以上所述的普遍特征。至少可以说，他们有这样一个共同点：反对自由主义神学，这是他们所接受的教育。此外，他们都不愿返回到保守的正统神学。我们承认，这样安排也会带来一些问题，尤其重要的是，他们彼此之间都提出过一些非常严厉的批评。不过，近邻往往闹得最凶，这也是事实。他们的措辞往往带着敌意，这说明，他们知道他们之间有一些共性，这反而使他们更清楚地意识到他们之间的分歧。

卡尔·巴特

卡尔·巴特(Karl Barth，1886—1968)可能是20世纪最有影响力的神学家，历史一定会使他名列教会史上最伟大的神学家之列。[3] 无论赞成抑或反对其观点，当今任何严肃的神学家，都不敢忽视其思想。不过，研究巴特神学必定会遇到一些困难。首先，其写作风格晦涩难懂。其次，巴特的鸿篇巨制(未完残稿)《教会教义学》的篇幅，是阿奎那《神学大全》的两倍。他还写了许多其他的重要著作，如果你把这些著作与《教会教义学》合在一起，光是篇幅就令人望而生畏。此外，由于其著作跨越了很长的时间段，人们一直在讨论，他的思想是否发生过 135

变化，哪些地方发生过变化。进入这个深水区，确实是一项令人望而却步的任务。巴特去世数十年后，学者们仍然在整理其神学思想的某些方面。鉴于本章的篇幅与目的，我们将着力探讨巴特思想的一些关键方面，主要阐述其早期著作。著名的新正统神学运动，正以此为基石。

巴特生长于一个有学术氛围的家庭。其父是瑞士巴塞尔一个归正牧师学院的讲师，两个兄弟都是学者。所以，幼小的巴特在准备接受坚振礼期间就已下定决心要做一个神学家，这不足为奇。18 岁时，他在伯尔尼开始接受正规的神学教育。此间，他第一次接触到康德哲学，他决定转学到马堡大学求教于德国康德主义神学的主要代表威廉·赫尔曼。巴特的父亲思想比较守旧，对赫尔曼的自由主义表示担忧，所以他劝儿子去柏林学习。可是，当巴特在柏林结识了自由主义的教会历史学家阿道夫·冯·哈纳克以后，把巴特与自由主义神学分开的这种努力就事与愿违了。后来，巴特转学到图宾根大学，在那里逗留的时间并不长。跟着哈纳克学习一段时间后，他对马堡大学的兴趣有增无减。1908 年，他终于成为马堡大学的学生，在赫尔曼的指导下学习了三个学期。

1911 年，大学毕业并担任神职以后，巴特成为萨芬维尔的一名牧师。他满心希望再过几年自己就能够重返大学攻读博士学位。实际上，巴特从未攻读博士学位，后来发生的一些出人预料的事情，使其受教育过程中的这个缺憾显得无足轻重。一系列的重大事件，开始于巴特布道时所遇到的一些经文注释。在这个过程中，他逐渐意识到，上帝之道与人类所谈论的上帝——他通过自由主义的教育而接受的那个上帝——存在巨大差异。这就迫使他重新研究圣经。数年后，

136

他说这种经历引导他走进“圣经当中的一个陌生而崭新的世界”。[4] 1914 年，93 位德国著名知识分子——包括以前教过巴特的几位教授——联名上书，支持德国皇帝的战争计划。这时，巴特对古典自由主义的失望变得更加明显。

自由主义神学从容不迫地把基督教出卖给民族主义，巴特坚信，这样的神学已经崩溃，他正确地预见到，一场危机即将到来，他必须寻找出路。1919 年出版的《罗马书释义》就是这种探索的显著成果。三年后，他对该书做了大幅度的修订。修订后的第二版，完全摆脱了作为神学附庸的那些哲学体系，人们开始高度重视巴特的思想。尽管有人认为，《罗马书释义》倒退到了保守的正统思想阵营。但是，很多人认为，巴特的方法不再依靠第一次世界大战后出现的自由主义神学，因而是一条向前的充满希望的道路。

就在《罗马书释义》第二版付梓的同一年，巴特和几个朋友[格奥尔格·默茨(Geory Merz)，爱德华·特尼森(Eduard Thurneysen)，以及弗里德里希·戈亚亭(Friedrich Gogarten)]开始出版一份名为《时代之交》的刊物。这份刊物很快成为传播现在人们所谓辩证神学的重要工具。不久，很多人加入这个重要组织。后来，这些人成为这个运动中的著名思想家，他们包括鲁道夫·布尔特曼，艾米尔·布龙纳，以及保罗·蒂利希。本章将要阐述的许多论战，导致了这个核心组织的分裂。1933 年，这个刊物终于倒闭了。但是，彻底变革神学世界的大政方针已然确立。

主要是凭借《罗马书释义》，巴特被聘为哥廷根大学的教授。后来，他去了明斯特，此后又去了波恩，在那里，他成为认信教会的关键人物。认信教会是对"德国基督徒"组织及其与希特勒结盟的一种回应。他是 1934 年《巴门宣言》的主要起草人，这个宣言旗帜鲜明地谴责了日益高涨的德国民族主义运动。翌年，因为拒不宣誓效忠希特勒，他被大学开除公职，后被驱逐出境。

由于被流放，1935 年巴特回到故乡，被聘为巴塞尔大学的神学教授。三年前，他就完成了长达十三卷的鸿篇巨制——《教会教义学》的第一部分。该书的出版历时三十余年(1932—1967)。随后的二十年里，除了把大部分精力投入这部著作，巴特还积极致力于战后欧洲的和解进程。1946 年，他回到波恩大学，以神学访问讲师的身份帮助大学恢复神学研究。这些讲座以《教义学大纲》为题出版发行。到了 20 世纪 50 年代，巴特的著作已享誉世界，各国学生来到巴塞尔跟随他学习。1962 年，他在巴塞尔大学退休，时年 75 岁。此后不久，他开始巡回演讲。他来到美国，对这个国家的访问，只此一回。晚年由于健康每况愈下，巴特的学术活动受到限制，但在 1967 年，他仍然努力出版了《教会教义学》第四卷的最后一部分。不过，这一卷终究是一部未完成的稿件(按照他的计划，最后一卷探讨末世论，他还没有动笔)。第二年，巴特就去世了。

137

巴特的神学革命。巴特神学的几乎所有方面都是聚讼纷纭，但有一点很清楚：人们不能说，他的神学试图"修复"自由主义神学中的某些问题。巴特的出发点与他老师们的出发点正好相反，因为他们倡导自由主义神学。其间差异最明显的表现也许莫过于他对宗教，或者说，对哲学与自然神学的阐述。自由主义倾向于探究宗教的本质，证明基督教最能满足人类宗教的功能与目的。按照此说，基督教是我们的精神需求与期望的最高表现。巴特没有对基督教与其他宗教一

视同仁，相反，他把启示与宗教对立起来。他坚信，两者之间显然有一条不可逾越的鸿沟："我们一开始就宣称，宗教是不信。我们应该说，实际上，宗教是一种关怀，是对不信神的人的一种深切关怀。"[5]

在许多人看来，这让人觉得，巴特又逃回到那个时代守旧的正统思想之中。138 尽管在基督教信仰的排他性问题上，巴特与正统派看法一致，但是，他对基督教与宗教的关系的理解，比人们通常想象的更加微妙。首先，他提醒读者，基督教能够外化为宗教，从这种意义上说，和其他任何宗教一样，它也应该受到批判与谴责：它的基础不是基督教，而是上帝之道。其次，巴特与其自由主义的前辈都认为，宗教冲动是人类生存的最高表现，不过，说这话时，他的语气不像他评价普通宗教时那样消极。他甚至认为，"上帝的启示，其实就是上帝的临在，也就是上帝隐藏于人类的宗教世界"。[6]

虽然巴特偶尔也会对宗教有所肯定，但是他坚信，宗教，以及作为宗教之基础的哲学、历史与科学研究，都没有救世的意义。这个问题包含两个方面。首先，对于任何有救世意义的宗教神学来说，原罪都是一个不可逾越的障碍。尽管巴特承认，人类的宗教能力可能使我们认识上帝，但是，他又坚定地认为，"在'他可能'与'他能'之间，有一个至关重要的环节——'他不能'。启示能够消除这个环节，把它变为它的反面"。[7]依靠宗教冲动，虽然能够提高人的能力，但是，只有启示能够揭露我们的原罪，有罪的东西绝不可能成为我们对上帝认识的**出发点**。

原罪是人类认识上帝的障碍，第二个关键因素加剧了这种困难：上帝的差异性。我们是有限的，处于时间之内，上帝却超越了规定着人类生存的所有范畴。上帝与所有被造物之间存在着极大的、质的差异。确切地说，巴特认为，根本不存在任何有助于理解我们与上帝的关系的可类比物。上帝的差异性昭示我们，自然界的任何东西，包括我们的理性或精神，都不可能揭示其存在。以此为背景，我们就能明白，为什么巴特坚决反对自然神学，反对在神学中使用哲学思想。[8]

启示乃神学之基础。巴特不相信，站在我们的立场，通过被造世界的某种类139 比物，我们就能认识上帝。但他并不认为，上帝不可知。因此，有助于我们认识上帝的类比物并不存在。除了存在的类比，还有信仰的类比，这才是上帝对人类的启示。但是，这绝非出现在人类这一边。相反，永恒的上帝，通过耶稣基督——上帝之道——显现于我们的时空处境。在巴特的启示论中，耶稣基督的

核心地位是显而易见的。学者们常说，巴特的神学实际上是一种经过扩展的基督论。虽然上帝之道以不同的方式呈现于我们，但是，它从未偏离上帝通过基督而显现这条主线。“启示无异于耶稣基督这个人，无异于由他而实现的那种复和。谈论启示，就是谈论‘道成肉身’。”[9]

按照巴特对启示的理解，他把耶稣基督这个人与他所实现的复和联系起来。人们无论怎么强调这一点，都不过分。启示永远是一个事件，上帝所发起的这个事件，让我们置身于救赎的历史。换言之，启示不仅包括我们的反应，而且包括反应的对象。虽然神学必须分别讨论启示的每一方，但是，我们绝不能忘记，除非启示揭示了某种**针对我们而发生的东西**，否则，它就不是真正的启示。启示是某种被启示出来的“东西”，从这个角度看，我们可以说，上帝客观地启示于耶稣基督。另一方面，如果启示是**针对我们**，实现了我们与上帝的复和，我们就可以说，圣灵主动地运行于我们心中，通过圣经与宣告，传播上帝之道。

巴特认为，我们绝不会以纯粹客观的方式认识上帝。他永远是救世主，因此，如果神学抽去了启示的这两个因素，它就会面临危险。不过，神学必须以耶稣体现的上帝之道这个客观事实为出发点，因为这个事实告诫我们，圣父与我们相遇这个事实在先，我们凭借圣灵而与他复和这种可能性在后。通过耶稣，圣父被启示为一个纯粹的他者。圣父在圣子中的这种自我启示清楚地说明，基督教神学绝不可能有人类学那样的出发点。只有当我们通过耶稣基督获得启示的赠礼时，我们才能说，圣灵通过圣经与教会的宣告，运行于我们心中。因此，巴特认为，耶稣是上帝之道，圣经与宣告是上帝之道的表现形式。它们是一些事件，就是说，借着圣灵对人的拯救性接纳，上帝之道“实现”了。通过这种方式，巴特将基督、圣经与教会的宣告联系起来。这样，我们就能理解，巴特是如何阐述上帝之道的三个方面的。 140

按照巴特的理解，上帝之道在圣经中以事件的形式表现出来，这种观点在神学界引发激烈讨论。巴特认为，正统派试图把圣经等同于启示，结果，启示被理解为一些静止不动的命题。这些命题把启示出来的真理与这些真理在我们心中所发挥的作用割裂开来。与此相反，在巴特看来，圣经是“上帝之道的主要证据”。通过信仰，人们认可了圣经的证言，从这种意义上说，圣经的证言即上帝之道。人们应该牢记，信仰永远是上帝启示的一部分，但是，巴特认为：“圣经乃上帝之道，这是信仰的告白。这种告白能够倾听上帝本身通过人类的圣经语言而

表达出来的思想。”[10]这种观点却遭到自由主义神学的抨击，后者认为，这是一种简单化的信仰主义。巴特的回答是，圣经的权威，只能来自上帝，而非其他任何东西。“圣经要么以自身为基础，这一点比其他任何观点都重要；要么它就是完全不可理解的。如果人们应该把圣经**看作**上帝之道，它就必须被看作**上帝**之道。”[11]我们一旦把其他任何东西，而不是把上帝，当作圣经的权威的基础，我们就是在迫使上帝服从人的标准。

虽然巴特明确承认圣经中的上帝之道，但是他认为，与此同时，我们决不能掩盖以下事实：圣经来自真正的人类。“在圣经中，我们能够读到用人类的语言所写的人类的文字。通过这些文字，我们能够听到三位一体的上帝对我们的统治。”[12]圣经的语言是人类的，因此，它们是上帝之道的可靠证据。但是通过圣灵，这种证据就变成了启示。因此，“如果我们认为，圣经是神的启示的可靠证据，那么，我们显然必须时刻牢记两件事情，赋予其应有的重要意义：首先是圣经的局限性与积极意义，及其与启示的区别。因为圣经不过是关于启示的人类之道；其次是圣经与启示的联系，因为启示乃人类之道的基础、目的与内容”。[13]

141 上帝之道包含三个方面，最后一个方面是讲道或宣告。巴特认为，宣告是“人类的语言行为，通过这种方式，上帝仿佛一个国王，要通过传令官来发号施令。人们应该把这些号令当作上帝的语言，因此，在信仰中，人们应该把它们当作神的决定”。[14]和圣经的情况一样，教会的宣告所包含的人的因素，完好无损。我们的语言行为，绝不会使宣告成为上帝之道。上帝把自己的道加入人类的语言，但是，上帝之道“在允许人类语言为它服务的同时，没有发生任何变化。由于它允许人类语言为它服务，所以它本身就是这样的人类语言，由于这种人类语言为它服务，所以它本身就是上帝之道”。[15]

虽然巴特认为，作为上帝之道的耶稣基督，在《教会教义学》中享有逻辑先在性，但是他马上补充说：“这三种形式之间，没有等级或意义之分。”[16]它们是上帝之道的不同**形式**，不是三种不同之道。此外，这三种形式中的任何一种形式，都离不开其他两种形式。他把这三种形式之间的关系概括如下：

只有通过教会的宣告所认可的圣经，或以圣经为基础的教会的宣告所认可的圣经，我们才能认识上帝启示出来的上帝之道。只有通过能被宣告出来的启示，或者通过启示所做的宣告，我们才能认识成文的上帝之道。只有通过圣经已

经证明的启示，或者能够证明启示的圣经，我们才能认识牧师所讲的上帝之道。[17]

巴特所述上帝之道的三种形式之间的内在关系，反映了传统的三位一体论的语言风格，这绝非巧合。

在我们探讨启示概念的过程中，唯有上帝之道的理论，类似于我们最关心的问题。那就是关于上帝的三位一体的理论。我们可以用圣父、圣子和圣灵这些称呼来替代启示、圣经和宣告，反之亦然；在这种或那种情况下，我们会遇到相同的基本规定和相互关系；在这两种情况下，主要的难点与主要的事实是相同的——读者能够发现，所有这些情况，都是我们现在所述上帝之道的具体证据。它们能够证明，上帝之道固有的必然性与正确性。[18]

与巴特神学的所有其他方面一样，他肯定了一种相当传统的三位一体理论，但是，他赋予这种理论以一种独特的基督论含义。对巴特来说，上帝是三位一体的上帝，基督事件是这一信仰的核心。

142

据说，最初的基督徒信经只有三个单词："主耶稣基督[Jesus Christ (is) Lord]。"第一句（我相信圣父）与第三句（我相信圣灵）是后来才加上去的。这个历史事件，不是人的主观臆断。从历史的角度看，第二句是其他两句的来源，知道这一点，非常重要。一个基督徒，就是一个向基督忏悔的人。基督徒的忏悔，就是向主耶稣基督的忏悔。[19]

因此，巴特认为，虽然圣经没有明确使用三位一体这种说法，但是，它显然存在于上帝通过基督而自我显现的逻辑之中。

上帝的拣选。因为基督徒的上帝是三位一体的上帝，所以，巴特必须先讨论这一点，然后再探讨上帝具体的"存在方式"——圣父、圣子与圣灵。在《教会教义学》第二卷（《上帝论》）中，他简要阐述了上帝的属性，讨论了上帝的两个完美特征——上帝的自由与爱。这些讨论，为第三卷探讨上帝与人的复和奠定了基础。在阐述上帝之爱的那一节，他显然采用了以基督为中心的方法：

上帝的存在就是他的爱。他就是他的真实存在,他有爱。他的全部美好品质,都是爱的美好品质。我们对上帝的认识,以他在耶稣基督身上的显现为基础。所以,我们的研究,只能以上帝之爱……而非其他任何东西为开端。[20]

然而,当巴特在接下来的一章开始讨论上帝的自由时,他清楚地指出,在神学中,虽然我们必须区分这两种特征,但是在上帝心中,它们从未分离。这是一种辩证关系,在这种关系中,上帝之爱总是意味着上帝的自由,反之亦然。因此,我们不能让一方来服从另一方。"上帝的自由与上帝之爱,同样神圣。上帝的自由是神圣的,因为通过这种自由,上帝才能表达他的爱。"[21]正是通过爱与自由的这种神圣结合,上帝才能走出自身之外,与人复和。这样,巴特就过渡到上帝的拣选。

143

与巴特神学的其他领域一样,只有凭借基督中心论,人们才能认识上帝的爱与自由:"当我们领会上帝的美好品质时,一切都变得清清楚楚,井然有序。耶稣基督是完美的存在者,是充满了爱与自由的上帝本身,是仁爱的、自由的上帝。在他身上,所有美好品质不多不少,正好等于上帝本身。"[22]但是巴特认为,我们不能停留于上帝是什么的定义,否则,我们会把上帝变成一种理智的抽象。当我们认识到,**对我们来说**,上帝是爱与自由;与人们对上帝的所有认识一样,这种复和是通过基督事件而实现的。只有这时,我们才把故事讲完。正是在耶稣身上,上帝、人才能相遇。

如果圣子不坐在圣父的右手边,上帝就不是上帝。但是,圣子也不是真正的上帝。他还被称作拿撒勒的耶稣。他也是真正的人,这样,他就是民众的代表,正如他与上帝是一体的,在他之中,而且通过他,民众团结起来。与上帝同在,是这一切行动的目标。[23]

把这些因素结合在一起,巴特认为,他必须提出一种具有革命意义的拣选理论。在名为"耶稣基督的拣选"一章中,巴特对这个理论做了如下描述:

拣选的恩典,永远是上帝通过耶稣基督而成就的全部事情的出发点。通过耶稣基督,上帝凭借其慷慨的恩典,让自己服务于有罪的人类,也让有罪的人类

服务于他。人类背叛了上帝，但是，他自己承担了这个罪责及其全部后果，还让人类分享其荣耀。[24]

首先，耶稣基督与上帝是统一的，他是有权力进行拣选的上帝。凭借其神圣的爱与自由，上帝通过耶稣基督，永恒地决定了我们的命运。其次，作为全人类的代表，耶稣是上帝拣选的对象。"一开始（自古以来），作为被上帝拣选的人，他不是与其他被拣选的人并列的，而是先于并高于他们。他本来是，而且理所当然地是被拣选者。"[25]按照这样的拣选理论，不是某一部分人被拣选出来，遭受谴责。恰恰相反，唯有耶稣是被惩罚、被抛弃的——同时也是被拣选、被称颂的。上帝一开始就通过耶稣基督，慷慨地拣选了我们，因此，每个人都存在于他心中，都是我们的代表。上帝的拣选与每个人永恒的命运没有直接联系。我们被选上了，因为上帝通过基督，仁慈地选择了我们。这种观点显然涉及普救主义问题，人们很难说，它还会得出其他任何结论。巴特拒绝正面回答这个问题。

144

评价。人们可用不同的方式，来评价巴特的神学。最有益的一种观点，或许是模仿巴特本人的看法：它重新阐述了宗教改革提出的问题。自由主义强调上帝的无所不在。根据这种观点，如果理性认真研究自然过程，就能发现上帝的行为与目的。与此相反，巴特重申宗教改革的观点，强调与我们完全不同的上帝的超越性。虽然巴特没有把上帝与被造物世界完全分开，但是他坚信，与我们完全不同的上帝，隐身于自然界。上帝的超越性，还清楚地表现在巴特对启示的强调，这也是宗教改革的一个主题。因为哲学或历史研究发现不了上帝，所以只有通过基督事件，通过上帝的仁慈的自我显现，人们才能认识他。耶稣基督乃上帝之道，这种理解与自由主义的耶稣观形成鲜明对照。自由主义把耶稣当作精神领袖和道德楷模。因此，巴特的神学讨论，从福音书转向保罗书信，特别强调宗教改革的一些论题，如恩典、信仰与人的原罪。

虽然巴特神学立足于宗教改革的主题，但是，如果我们认为，他只是在重述过去的神学，那就错了。他把圣经放在中心位置，通过圣经，人们才认识了基督，教会的宣告也以圣经为基础，但他不愿意把圣经等同于启示，他提倡批判性思维。这说明，他并不是用新的语言，简单地重述宗教改革的神学。同样的道理，巴特虽然重申宗教改革者所强调的上帝的拣选，但他的理解方式与众不同。自由主义认为，三位一体是后来加上去的一种理论，巴特却把他的三位一体理论放

145 在《教会教义学》的开头部分。虽然他肯定了宗教改革家所坚持的三位一体理论，但他把这个理论作为其神学的导言，颇具特色。一如其以基督为中心的神学讨论。

经历了两次可怕的世界大战之后，那个时代的神学家不得不重新评估自由主义所信赖的人类的能力与可能性。巴特重申宗教改革者的话题，与这些神学家产生共鸣。但是，问题出现了：他重新强调上帝的超越性与人类的有限性，这会不会在相反的方向，造成一种新的不合理现象呢？在这个问题上，人们经常听到的一种批评是，在强调上帝的超越性时，巴特让人的行为变得无关紧要了。这个问题屡屡出现于他的上帝拣选论。按照这个理论，通过耶稣基督，上帝拣选了全人类，这种拣选能够压倒任何人对上帝的恩典的拒斥。这种观点所包含的普救主义，很难让人理解人类对上帝的召唤所做的反应，会有什么意义。简言之，巴特所理解的预定论，使耶稣成为唯一具有重要意义的人，因为他的拣选，把其他所有人的活动都吞没了。这个问题同样出现于巴特神学的其他领域。如果一开始，基督就向我们保证，上帝会拣选我们，那么，巴特所强调的作为上帝之道的宣告——通过上帝之道，圣灵实现了上帝与人类的复和——就会被否定。同样的道理，如果基督徒在社会中所起的作用，仅仅在于见证上帝已经成就的事情，那么人们就很难理解，这种观点何以融入一种旨在改造社会的伦理学。

巴特神学能否为社会生活提供帮助这一问题，又牵扯到另一个问题：基督徒能否与教会之外的那些人交流思想？如果能，他们应该如何与他们进行交流？启示与理性的彻底分离，似乎摧毁了基督徒参与这种对话的共同基础，只剩下两种可能的选择，要么退出讨论，要么把基督教思想与其他所有主张对立起来。巴特神学没有任何系统的辩护，这种担心使他屡遭批评。人们觉得，巴特神学是信仰主义，巴特对圣经的解释，也受到这样的指责。除了圣经提出的那些见证，他认为，其他任何标准，都不能用来衡量圣经的真实性。因此，圣经是上帝之道的说法，是一个循环论证（巴特辩护说，这个循环论证是不可或缺的）。此外，巴特

146 还受到两个方面的批评。人们认为，在他的圣经神学与他对这种神学的使用之间，似乎存在着矛盾。一方面，他不承认，圣经是上帝的口头启示，否则，圣经就是以不恰当的方式而来的一种启示。另一方面，他似乎认为，圣经是上帝的口头启示，人们不能用批评的方法，来评判其内容。

任何一种新的神学，都必须把自己与它所反对的那些思想，清楚地加以区

分。毫无疑问，巴特神学的特征在于，他清楚地区分了他与自由主义的观点。许多人都同意巴特划出的这个界限。但是，另一些人虽然承认辩证神学的大方向，不过他们认为，巴特的神学理论，是对以往神学的一种必不可少的过激反应。尽管他们承认，人们需要这种过激反应，来指出以往神学的不足，改变神学的面貌，但是他们坚持认为，现在人们必须改造这种神学，建立一种更加精致的理论，以解决我们已经发现的那些问题。以此为背景，我们才能理解本章将要阐述的其他神学家。从某种意义上说（对某些神学家来说，这一点也许并不重要），他们都赞同辩证神学所开拓的神学方向。与此同时，他们都希望建立一种他们所谓更加合理的神学。通过这种方式，他们重新解释了巴特神学中的上帝的拣选、理性、辩护、圣经、伦理与启示。于是，本章将要讨论的其他神学家，与巴特产生了矛盾。巴特认为，他们所做的那些修改，毁掉了辩证神学的核心思想。

艾米尔·布龙纳

艾米尔·布龙纳（Emil Brunner，1889—1966）与巴特在神学上、年代上和地域上，有一种难以理解的亲缘关系。[26] 由于这种情况的存在，一个本来可能享誉那个时代的神学家，却长期处于巴特的阴影之下。这种说法也许有一定的道理。巴特的文风晦涩难懂，布龙纳则比较容易理解。布龙纳与英语世界交往甚多，因此他比巴特拥有更多读者。巴特的追随者经常抱怨说，巴塞尔的神学家经常是通过布龙纳的眼镜反映给世界的。

与巴特一样，布龙纳亦出生于瑞士的一个新教家庭，接受的也是自由主义神学的教育。自由主义神学是当时德语世界的主流思想。1913 年，他在苏黎世大学获得博士学位，然后就做了牧师。1924 年，他回到苏黎世大学教授神学，在那里一直工作到 1955 年，直到退休。在这数十年的时间里，他多次赴英国和美国讲学。退休前几年，他还在东京基督教大学工作了两年。 147

较之巴特宏伟的《教会教义学》，布龙纳的三卷本《教义学》（英文版，1950—1962）显得不够大气。但是他著作等身，论题的范围大于巴特，其代表作包括《启示与理性》（1941）、《上帝的命令》（1932）、《神人关系、正义与社会秩序》（1943）以及《反叛者》（1937）。布龙纳的学术兴趣更加广泛，我们可以说，这是他与巴特的

主要区别。如上所述，布龙纳的许多著作，将巴特所强调的上帝的超越性与他所提倡的更注重个性的方法融为一体。神学史一直重视他们在自然神学问题上那些充满敌意的争论（我们将在下文简要阐述这个问题），但是，我们应该把这种不同意见，理解为更大范围内的一种分歧。这种分歧关乎人的反应与行动。

纵观布龙纳的学术生涯，他始终反对自由主义神学，因为这种思想试图以人的方式获得上帝的真理。在他看来，自由主义用理性和哲学取代了启示。因为强调上帝的无所不在，自由主义所关注的，是上帝的理性与人的道德两者之间的相似性，而非差异性。有了这样的出发点，自由主义神学家坚信，以批判的态度对待圣经和历史，一旦弄清了耶稣"究竟是谁"，人们就一定会确立一种纯粹的基督教。布龙纳认为，用理性来代替启示是不合法的，这种做法试图使人独立于上帝。他认为这种结果对于我们理解耶稣是一场灾难。如他所言："神学自由主义狂妄自大，在不考虑十二使徒的情况下，就企图认识'耶稣本身'。"[27]上帝与人类的相似性，被强加于耶稣，因为"自由主义神学代表了这样一种观点：耶稣不是基督，不是上帝之子，他也不是世界的救主；他只是其他许多人当中一个杰出的宗教人士，一只领头羊"。[28]

148

尽管那个时代的正统派学者赞同布龙纳，批评自由主义对理性和批判性方法的依赖，不相信这种做法能够确定耶稣基督的本质与作用，但是，布龙纳仍然对他们持批评态度：

> 不过，在正统神学中，这个问题（为什么我们应该相信，耶稣是上帝的启示）……从未出现，因为根据新约的见证，这个问题已经预设了一种肯定的回答。我们相信耶稣基督，因为圣经说，他就是基督。[29]

保守的正统神学的问题在于，它没有探讨现代人所面临的那些问题。在一个日益世俗化的社会中，神学不可能返回到过去的信仰主义，因为那些预言会显得模糊不清，视野狭隘。相反，"基督教神学应该感谢世界，因为世界让它懂得，我们不相信启示，因为我们不重视人们的批评。世界还让它懂得，尽管我们知道这些批评，我们仍然信仰上帝。实际上，我们开始认真对待这些问题了"。[30]虽然布龙纳赞成正统神学，反对把神学建立在哲学的基础之上，但是他认为，神学不应该忽视哲学与批判性研究。在后批判时代，神学必须探索向前发展的第三条

道路。

辩论神学。虽然布龙纳提倡的神学方法与护教学有相似之处，因为这种方法试图满足非基督徒的需求。但是，他反对把神学建立在任何哲学体系之上，所以，他没有使用护教一词。他用了“辩论”一词，他用这个术语来指“基督徒与非基督徒对上帝与善的公开‘讨论’”。[31] 布龙纳之所以限制这种“讨论”的含义，就是为了说明，基督教神学参与这种讨论，不仅能为人类生存的困境提供另一种解答。辩论神学也是一种论战，它坚决反对人对自己本质的认识。基督的信息是对人现在具有的所谓“知识”的一种宣战；实际上，这种知识的存在本身就说明，它高于前一种知识。信仰总是与这种观点相反，实际上，“只有当它清楚地认识到自己以前的错误时”，它才能成为真正的信仰。[32]

149

与对待护教学的态度一样，布龙纳的辩论神学旨在满足理性的需求。为了实现这一目标，他首先把傲慢的理性主义归结为一种对原罪的认识，只有通过基督里面的上帝，人们才能获得这种启示。“理论上，就教导信徒而言，辩论神学与所有真正的布道具有同样的作用：它能为人们提供证明，他们都想理解自身，只有根据基督启示出来的那个创造主，他们才能如愿以偿。”[33] 辩论神学能使我们正确地理解自身，这种理解很简单：“处于中心位置的，是上帝而不是人。”[34] 布龙纳继续说：

> 这个真理不仅要见诸理论，而且要付诸实践。这个启示与“自在的上帝”无关，而与“为我们服务的上帝”有关，上帝通过人子，显示了他的本质和意愿。他希望这个中心能够在人身上，再次成为真正的中心。[35]

人格主义神学。布龙纳清楚地区分了“自在的上帝”与“为我们服务的上帝”，以表达他所谓的“人格主义”。他强调说，与上帝沟通时，站在上帝的一方，“任何语言文字，都不足以描述耶稣基督本身；‘上帝之道’，及其至关重要的自我沟通，是一个人”。[36] 启示的接受者，却一直是真正的有信仰的人。因此，人们绝不能把上帝的自我启示归结为客观知识，这种启示也绝不会降格为单纯的主观体验。上帝的自我启示往往是一种有人格特征的知识。

布龙纳赋予启示的这种人格特征，来自存在主义思想家马丁·布伯与对话式人格主义的早期倡导者费迪南·艾伯纳（Ferdinand Ebner）。按照他们的思

想，布龙纳认为，我们必须小心，绝不能把关于“它”与“你”的真理混为一谈。我与它的知识，来自客观的观察与思考，这是我们理解事物的一条正确道路，这种知识允许我们很好地利用自然。然而，把科学与信仰分开，“以科学为最高真理或绝对真理，就会把人降格为物。从神学上说，这就会使科学成为一种与人的存在相对立的迷信”。[37]这是布龙纳反对自然神学的根本原因。从哲学出发来认识上帝，会使我们的理性拥有自主权，会把上帝归结为一种物体，这种物体的存在与本质，往往悬而未决。

150

较之我与它的知识，我与你的关系绝非抽象的、中立的或超然的。当上帝与我们相遇，把我们看作主体时，我们会面对这样一种情况：我们必须做出回应。因此，布龙纳常常把我们与上帝的相遇当作一种对话。“真正的神学，一定是辩证的。真正的神学一定是上帝与人之间的一种对话，上帝没有忽视参与对话的人类。相反，虽然他只能听，上帝却能理解其全部本质。”[38]布龙纳又赶紧解释说，由于上帝把人类看作一个可靠的主体，所以，“启示不但没有消灭人的理性，反而通过这个听的过程，完全接受了它”。[39]

但是，在启示接受理性之前，我们必须认识到，原罪是如何影响理性的。布龙纳认为，我们对自然、历史与文化的“客观”认识，基本上不受原罪的影响。我们生存的人性方面则另当别论。“一个学科与人的精神生活的关系越密切，人类的知识就越可能‘受到原罪的影响’。”[40]原罪损害了我们的自我认识，以至于我们不能诚实地面对自己真实的内心世界。只有通过耶稣基督所体现的上帝，自我认识才能获得新生。“一个人只有服膺基督的真理，才能诚实地面对自己，因为只有他敢于直面赤裸的真理。因此，这是真正的基督徒体验的一部分。”[41]面对上帝之道，我们的理性能够如上帝所愿，发挥其特有的、有益于神学的作用。

从基督徒的立场看，最重要的不是哲学，而是**神学**。因为它汲取圣经中的上帝之道，照亮了他作为基督徒的生存方式。但是，从通常的存在与思维的立场看，基督教**哲学**是头等大事，因为它系统地考察存在与思维的原理，不受制于错误的自主性原则。[42]

151

关于自然与恩典的争论。虽然布龙纳毫不含糊地将理性置于启示的权威之下，但是他承认，理性能够发挥些微的作用，把人类与上帝联系起来。因此，他受

到巴特的猛烈抨击。两位神学家在这个问题上的争执已经酝酿多年。1943 年，布龙纳发表“自然与恩典”一文后，其论战进入白热化阶段。巴特立即撰文回应，其文章的标题简明扼要：断乎不可！

如上所述，自然神学不会让我们信仰圣经中的上帝。在这个问题上，布龙纳完全同意巴特的看法。巴特认为，人类的堕落破坏了上帝与人类一切可能的联系，但在布龙纳看来，这无异于是说，堕落以后的我们不可能有上帝的形象。为了维持这两种观点的张力，布龙纳区分了**上帝形象**的形式意义——上帝留在我们身上的印记，这个印记使我们成为有责任心的存在者，区别于其他被造物——及其质料意义。“从形式看，上帝的形象没有受到丝毫损害——无论是否有罪，人都是主体，都负有责任。从质料看，上帝的形象荡然无存，人是彻头彻尾的罪人，他已被原罪彻底污染了。”[43] 由于上帝是通过被造物来表达自身，从形式看，这种表达完好无损，因此，自然神学包含着真正的启示。不过，它不可能成为信仰的尺度。

与此相反，巴特甚至不能容忍这样一种有限的启示理论。“人们必须拒绝任何普通的启示。创造与保存的恩典是不存在的。清晰可辨的保存法令是不存在的。人类不会接触到上帝的救赎。新的被造物绝不是旧的被造物的进一步完善，毋宁说，新的人类要取代旧的人类。”[44] 这种批评的中心思想是，布龙纳的观点不符合**唯独圣经**、**唯独恩典**这一原则，人们所谓关于上帝的自然知识，是一种偶像崇拜。偶像崇拜不能使人接受信仰，反而使他远离信仰。因此，巴特这篇文章的结论是，形形色色的自然神学“只能让反对基督的神学与教会受益。福音派教会与福音派神学，会因它而生病、死亡”。[45]

上帝的拣选。 巴特与布龙纳进行论战的第二个领域，是上帝的拣选理论。 152
布龙纳对巴特的观点提出严厉批评，他认为：“不用特殊证据就能够证明，圣经中没有这样的理论，任何神学家都没有提出过这样的理论。”[46] 如果所有人在永恒的圣子那里都能被拣选，就会导致两个严重的问题。首先，在我们的历史中，道成肉身这一事件变得没有任何意义了。第二个问题，与巴特所述普救论有关。布龙纳既厌恶巴特的拣选论，又反对传统的关于双重旨意（Double Decree）的理论，他称这种理论为“人们所能想象的最无情的决定论”。[47] 布龙纳断言，虽然双重预定论“逻辑上说得通……但是，它牺牲了人类对待这种决定论的态度”。[48] 自由是“我—你”关系的先决条件，这是预定论所没有的。

布龙纳的人格主义的影响，明显地表现在他的以下论述中：

因此，在理论上，拣选论是不可理解的。只有当人们选择信仰时，它才有意义，但不是作为一种理论——“关于”某某问题的理论，而是作为对“你”说的话，作为耶稣基督通过圣灵而显示的上帝之道。它对我们说，我们应该相信，我们能够相信，我们必须相信。[49]

预定论中的拣选理论，包含这样的真理：上帝的仁爱之道“‘先于’我的存在”。不过，“只有我的选择……才能使它（上帝的拣选）化为现实”。[50]

布龙纳论圣经。开始阐述布龙纳的思想时我们已经指出，他想在那个时代的基要主义和自由主义之间发现一条中间道路。较之其他理论，他对圣经的看法或许能够更好地说明这条不同的道路。他不同意基要主义所谓字面启示，他说：“基要主义神化了‘圣经的文字’，上帝的灵仿佛被囚禁于书面文字。”[51]保守的神学家认为，圣经提出的那些证明，是启示不可或缺的一些工具。虽然布龙纳同意这种观点，但是他认为，他们的结论是错误的：坚持圣经的至高无上，就不能用批判的方法研究圣经。另一方面，尽管他承认，自由主义有理由使用这种方法，他却对该方法持批评态度，因为它要用历史批判来“净化”圣经，以确定启示的真实内容。布龙纳的结论是：“即使是最严格的历史批判，也为新约故事及其刻画的核心人物，留下了‘非常充分的证据’，这些证据足以激发与维持人们的信仰。实际上，我们可以更坚定的口气说，耶稣是一个传统话题，历史批判对这个话题的研究结论，就其核心主张而言，微不足道。”[52]

153

对布龙纳来说，解读圣经的正确方法必须建立在道成肉身之上：“圣经既有基督的神圣荣耀，又有其卑微的人性。”[53]圣经是在圣灵的掌管下完成的，但是，这与人的思考或软弱并行不悖。因此，布龙纳认为，圣经不是我们信仰基督的**基础**，而是我们信仰他的**途径**。“没有圣经，我们就无法信仰耶稣基督；但是，我们不能因为圣经说我们应该信仰上帝之子耶稣，我们就信仰他。”[54]布龙纳的观点类似于巴特，布龙纳认为，在圣经中，基督使徒的见证，“成了我所相信的上帝之道，因为上帝通过圣灵，允许上帝之道作为上帝的真理而降临于我”。[55]这是上帝的选择，从这种意义上说，圣经是上帝之道，因为它通过耶稣而彰显了上帝的救

赎心意。这种启示论与布龙纳的人格主义完全一致。对上帝的认识，不靠我们的努力，不取决于理性的证明与反驳。“这种认识属于亲身体验：上帝把自身显示于我。”[56]

布龙纳把对上帝的认识看作亲身体验，而不是把这种知识交由理性评判。这样，他就把神学的重心从圣经中教义的统一性，转向他所谓启示的统一性。新教正统神学试图把圣经当作一种统一的理论，与此同时，它把神学变成了一个抽象概念。此外，他还认为，圣经中的教义千差万别，“谁要是想在这些千差万别而又相互矛盾的教义中发现科学而统一的观点，谁就是在用头撞墙”。[57]只有依靠信仰，人们才能领悟圣经的统一性，因为信仰能够透过教义发现耶稣基督，教义是他的见证。

这使得布龙纳提出一种观点，这种观点让思想比较保守的神学家感到困惑，因为它宣称，布龙纳的圣经论主张“正典中的正典”。他认为，圣经的任何部分，并不都是上帝之道。正如早期教会不得不甄别，哪些部分出自使徒之手。每个时代的教会，都有责任检验其教义，如果需要，就要进行修订。为了证明自己的观点，布龙纳还引述了路德对《雅各书》与《启示录》的怀疑：他怀疑，这两卷书是否出自使徒之手。圣经的历史性意味着，我们必须把正典圣经看作“一部尚未确定边界的著作”。[58]

154

评价。布龙纳不同于巴特，这种区别的关键在于，前者认为，人类的希望与追寻，为上帝与人的交流提供了条件。巴特很害怕承认这一点。与巴特一样，布龙纳认为，启示总是来自以耶稣基督为中保的上帝，但是，布龙纳的人格主义方法，使人类成为这一过程中的参与者与对话者。不过，两个神学家在这个问题上的分歧是否一种人为的区别，我们不得而知。因为即使我们具有上帝形象的形式因素，这个因素对于信仰也毫无意义。最后，布龙纳反对把启示之外的任何知识，与基督教的启示真理同等对待。因此，与巴特一样，在布龙纳看来，启示与信仰可归结为一种“孤注一掷”的冒险。

此外，我们还经常听到这样的批评：布龙纳的人格主义方法，又使他回到他所反对的主观主义，而他恰恰认为，这是自由主义的致命缺陷。如果强调启示所包含的我—你关系的重要性，我们就很难理解自己是如何由此而转向用教义来表达这种关系。如果“我—他关系”与“我—你真理”泾渭分明，中间有一条不可逾越的鸿沟，我们就很难理解，我们如何才能避开布龙纳所深恶痛绝的、建立在

人类学之上的神学。这个问题清楚地表现于布龙纳的圣经论。一方面，有些人用历史批判方法来判定启示的内容，他对这些人持批评态度。另一方面，他认为，使徒证明的界限仍然悬而未决，还可能被修正。这就造成一个很麻烦的问题：如果上帝的预言的界限尚未确定，那么，人们何以把神学建立于他们亲身经155 历的、通过启示显现出来的上帝之道。要是不能把圣经批判与这些致命的缺陷分开，我们就没有任何办法把神学与哲学假设分开，不让它依赖人的理性。

鲁道夫·布尔特曼

与19世纪末20世纪初的许多德国知识分子一样，鲁道夫·布尔特曼(Rudolf Bultmann, 1884—1976)也是路德宗牧师的儿子。[59]他在读书期间走遍了当时德国的一流大学：首先是图宾根大学，其次是柏林大学，最后是马堡大学。1910年，他在马堡大学取得博士学位。在其家乡奥尔登堡的一所中学当了一年老师后，1912—1916年，他在马堡大学当讲师。1916年，他成为布雷斯劳大学的教授。1920年，又被任命为吉森大学布塞(Bousset)的继承者。在这个位置上仅仅待了一年，布尔特曼就接到马堡大学的邀请，要他回去担任新约教授。在这个岗位上，他一直干到1951年退休。

布尔特曼的老师名单，仿佛德国学术界的名人录，包括著名教授甘克尔(Gunkel)、哈纳克、尤利希(Jülicher)、魏斯(Weiss)与赫尔曼。与那些被划入辩证神学阵营的其他思想家一样，布尔特曼与宣扬自由主义的那些老师，尤其是甘克尔与魏斯，划清界限。他们的“宗教史”方法，似乎要用纯粹的历史与心理学术语来定义基督教。不过，当他在不同的方向建构自己的神学时，自由主义前辈的那些批评方法仍然影响着他。

1921年出版的《对观福音史》，使布尔特曼成为福音书形式批判领域的重要人物。从表面看，该书把布尔特曼正好归入其自由主义老师们的行列，这一定是巴特当时的印象。可是，第二年，布尔特曼高度评价了巴特的《罗马书释义》，虽然该书严厉批评自由神学。巴特自然很困惑，弄不清布尔特曼的神学立场。既然站在新正统派的立场上批评自由主义，布尔特曼显然不满意他所接受的神学156 教育。与此同时，他又欣然接受自由主义的批判方法，对圣经的历史真实性表示

怀疑，呼吁人们除去新约的神话色彩，这招致比较保守的神学家的严厉批评。此外，与本章所述辩证神学的其他倡导者不同，布尔特曼是新约专家，不是传统意义上的神学家。然而，他模糊了圣经解释学与系统神学之间的界限，为不同学派的学者树立了榜样。

存在主义神学。布尔特曼与其神学同道最大的不同，或许在于他对存在主义哲学的公开支持。虽然人们很难否认存在主义思想影响了所有的新正统思想家，但是布尔特曼尤为明确地承认他对这个学派的依赖。他清楚地知道，对存在主义的这种依赖，造成了他与巴特的分歧。他指出，"我努力使哲学服务于神学，结果我与卡尔·巴特的对立越来越明显。不过，我还是要感谢他，因为他教给我一些至关重要的知识；我深信，时至今日……我们的关系仍未得到澄清。"[60]布尔特曼对存在主义的忠诚要追溯到赫尔曼。他区分了外部经验与个人的内心生活，前者来自人们对历史或社会的研究，后者与人的精神有关。布尔特曼努力把人们的目光从枯燥地分析耶稣的生平事迹，转向对基督与十字架的生存意义的分析。在这个过程中，赫尔曼的影响清晰可见。

赫尔曼的思想，是布尔特曼存在主义方法的基础。但是，马丁·海德格尔为他提供了理论框架。[61]1923—1928年，布尔特曼与海德格尔是马堡大学的同事。直到20世纪30年代中叶，他们一直关系密切。此后，海德格尔开始支持纳粹政权。虽然第二次世界大战结束后这两人才言归于好，但是，布尔特曼一生都很赞赏海德格尔的哲学。海德格尔反对任何把人当作客体的形而上学体系。客体是"存在者"，人们可用普遍的因果范畴来描述它。比较而言，人类能够"生存"，人们不能用客观资料和测量数据来描述他。相反，生存取决于我们在具体的历史条件下所做的选择与所承担的义务。有些人根据"客观"存在来理解自身，对未来没有任何想法，这些人已经放弃了信仰。怀有信仰的意思是，我们不再把我们的安全寄托于自然物体，我们敞开胸怀，承认那些高于物质关系的可能性。

157

形而上学体系把人看作一种可描述的"客体"，布尔特曼在反对这种观点的同时，还反对自由主义新教神学的一个基本假设。与其他理性主义者一样，自由主义神学家认为，研究者和解释者能够而且应该以中立的态度对待他们的问题。与此相反，布尔特曼指出："你与这个问题的关系，不仅促使你提出这个问题，而且促使你回答这个问题。"[62]作出解释时，每一个解释者都有自己的个人诉求。此外，我们的忧虑和担心总是伴随着某种传统文化，这种传统文化已经假设了某

种哲学。因此,无论有意还是无意,自由主义已经把自己的唯心主义哲学强加于基督教。另一方面,和对待唯心主义一样,布尔特曼反对任何带着事先想好的结论而来的哲学方法。“我们必须认识到,不可能有一种正确的、完美无缺的哲学。这种哲学能够回答所有的问题,消除人类生存的所有难题。”[63]存在主义哲学则不同,因为“它虽然没有回答我的生存问题,但是,它使个人的生存成为我的责任。这样,它就让我对圣经的话语敞开心扉”。[64]正因为存在主义不以某些普遍原理或真理为开端,它才承认,上帝能够通过启示与我们相遇,让上帝之道来审视我们的结论。简言之,存在主义为我们提供了一种研究神学的正确态度。

我们对上帝敞开心扉,正是在这里,布尔特曼与海德格尔分道扬镳。后者认为,通过努力,我们能够达到本真的存在这一目标。布尔特曼却认为,所有人都知道,他们的生存包含着异化,基督徒根据亚当的堕落来理解这种异化。海德格尔这样的存在主义者认为,如果认识到我们的处境,我们就能避开这种困难局面。然而,布尔特曼认为,当我们发现世界上的反对势力远远大于我们的力量时,所有这些自以为是的努力都要付诸东流。因此,布尔特曼得出如下结论:“对人来说,离开基督,唯一合理的人生态度就是失望,对于实现本真存在的可能性的失望。”[65]具有讽刺意味的是,通过自然神学寻找上帝的想法,恰恰起源于这种自以为是的哲学。在自然神学中,

158

> 人谈论上帝,因为他知道,他为欲望和忧虑所困扰。因为他知道,面对未知物,面对难解之谜,他无可奈何。他把自己的愿望和忧虑设想成一个存在者,这个存在者能够成就或毁灭其生命。这种至高无上的存在,当然不是人们所信仰的那个上帝。[66]

换言之,和19世纪的自由主义神学一样,自然神学把哲学中的上帝概念强加于它的结论。布尔特曼认为,存在主义的方法——直面我们的真实生存,而非擅长分门别类的理性所想象的那样——允许真正的上帝,用自己的语言对我们说话。只有这样,我们才能克服失望情绪。[67]

存在主义并不要求我们必须根据现有的理论观念来理解圣经,因此我们可以敞开胸怀,接受信仰。但是,接受信仰的决定,会使现代人处于尴尬境地。

作为一个科学的观察者，我必须把世界上的事情看作因果链条，就我的日常生活而言亦当如是。如此说来，上帝就没了用武之地。这就是信仰的矛盾，“不过”，这种信仰把上帝的作用理解为此时此地的一个事件，从自然的或历史的角度看，这个事件是完全可以理解的。这个“不过”与信仰密不可分。[68]

谈到基督与世界的对立，我们发现，新约的语言包含着同样的矛盾。生存于世的诱惑，来自以下错误观念：我们能够主宰世界万物。但是，布尔特曼指出：“人试图通过科学而征服世界，可到头来，世界征服了人。”[69]如果出现了后一种情况，我们会再次陷入失望的境地，因为只从科学的角度理解人性是不够的。“存在于基督之中”的意思是，我们的生存可能性并不受制于决定着自然界的因果关系。没有对基督的信仰，以及由此而来的救赎，我们就不可能对自己有真正的理解，也不可能克服我们的失望情绪。

159

普通历史与真实历史。生存问题揭示了这样的可能性：我们能够遇见上帝。因此，我们必须考察上帝之道以及它所要求的那种选择。不过，考察上帝的启示以前，我们必须讨论布尔特曼非常感兴趣的一个问题。记述了上帝的自我显现的圣经，是一部历史文献。问题是，站在存在主义的立场，人们应该如何理解历史文献以及历史本身。布尔特曼的回答是：“历史研究的最终目的是，让人们清楚地认识历史研究为理解人的生存而开拓的那些可能性。”[70]由此，布尔特曼神学中的一个重要区别就此产生：普通历史与真实历史，前者指过去的事件与事实，后者指这些事件与我的关系。[71]

布尔特曼马上解释说，普通历史与真实历史的这种区别，不是他的主观臆断，而是以新约为基础。他指出，对观福音（即《马太福音》、《马可福音》与《路加福音》）对于耶稣生活中的细节几乎不感兴趣。“人们对福音书中的历史传记毫无兴趣。正因如此，对于耶稣的人性，他的长相与性格，他的出生、接受教育与成长过程，福音书作者无话可说。”[72]对观福音中的一些故事，似乎记录了耶稣生活中的一些事情，但是，即便粗略一看，人们也会发现，较之耶稣的传道，这些生活细节及其先后顺序并不重要。一旦布尔特曼除去这些事件的神话色彩（下文将进一步解释这个概念），耶稣生活中的那些事件及其先后顺序，就几乎没有什么历史依据了。一旦离开对观福音，我们就会惊奇地发现，对历史上的耶稣的讨论，几乎消失得无影无踪。[73]

新约对耶稣的生平兴趣索然，这正好符合布尔特曼的存在主义方法。为了对事件做出公正而客观的评价，历史研究一直强调封闭的因果体系。来自这种研究的信息，只有学术意义。如果这些信息与我们的生存联系起来，我们就可以探讨历史意义了。这就是布尔特曼在新约文献中的新发现。新约文献根本没有客观的历史研究的痕迹。相反，新约作者探讨的是耶稣与信徒的关系，而不是历史背景与细枝末节。耶稣的神学意义，绝不会显现于中立的观察者，它只显现于信仰。因此，如布尔特曼所言，我们在新约中所发现的，不是"历史上的耶稣"，而是"信仰中的基督"。[74] 因此布尔特曼认为，关于耶稣的历史信息相对不足，对信仰来说，这不是障碍，而是契机。新约文献说明，它感兴趣的，是那个被钉十字架、然后复活的基督的神学意义，而不是历史上的耶稣的活动或性格。

神话与去除神话。 布尔特曼认为，"信仰中的基督"是早期教会福音传道（布道）的核心内容。福音传道反映了早期信徒所理解的耶稣的救赎意义。不过，这个救赎的真理是用神话的语言表述的，只有通过解释，我们才能理解它。解释的需要，把我们带到布尔特曼著名的去除新约神话的理论。布尔特曼对神话的定义包含明显的矛盾。他如此描述神话的功能：

> 神话表达了人们相信，他们不应在世界之内，而应在世界之外，来寻找他们所居住的这个世界的起源和目的——确切地说，世界的起源和目的在人们已知的、可感的现实之外。这个领域总是受到神秘力量的主宰与威胁，这些神秘力量是那个可感世界的起源和界限。[75]

当新约作者谈论他们所信仰的基督对可感世界的超越时，他们使用了神话的语言。因此，布尔特曼的著名演说"新约与神话"（1941）开宗明义地指出：

> 新约的宇宙论，实际上是神话。世界被看作一个三层楼房，地球居中，天堂在上，地狱在下。天堂是上帝与天堂居民——天使的住所。地狱是痛苦之地。地球不仅仅是自然的、日常事务的场所，有繁琐杂事与例行公务。一方面，地球是上帝与其天使的超自然活动的场所，另一方面，它也是撒旦与其魔鬼的活动场所。[76]

按照布尔特曼的评价,新约的宇宙论本身并非启示。相反,我们应该根据这种比喻性的说法来理解上帝的超越性、他在地球上的活动以及堕落势力在世界上的活动情况。以同样的方式,他发现,在犹太教的启示录与诺斯替主义的救赎神话中有一些图画和词汇,它们包含着耶稣的救赎活动。为了理解其中的神学启示,我们必须区分福音传道与笼罩着福音传道的神话形式。

布尔特曼承认历史—批判方法的价值,即解释者承认新约的神话因素,为此他对自由主义前辈表示感谢。就我们应该如何理解神话,他的看法与众不同。自由主义神学家认为,一旦他们剥去神话的"外壳",他们就能发现耶稣教义的永恒内核,这种内核包含着普遍原理(通常是指道德真理)。通过这些普遍原理,人们能够恢复基督教的权威。布尔特曼认为,这种观点是完全错误的。首先,这种观点认为,采取历史学家的中立立场(这种观点与布尔特曼的存在主义正好相反),我们就能发现圣经中的真理。我们所发现的这些真理,是一些静止不动的客观实体(布尔特曼认为,生存的真理总是以个别的方式向我们显现)。其次,自由主义的"探索者"一直在耶稣的教义中寻找耶稣的意义。但是布尔特曼认为,"耶稣的预言不是新约神学的一部分,而是这种神学的一种预先假设"。[77] 在布尔特曼看来,福音传道不是关于即将到来的上帝的统治或上帝之国的喜讯,而是为了宣告被钉十字架、然后复活的耶稣基督。"因此,神学思维——新约神学——只能开始于最早的教会的福音传道。"[78] 最后,他反对自由主义的如下主张:一旦把神话因素分离出来,把福音传道的内核提取出来,我们就可以抛弃神话。在布尔特曼看来,"去除神话的目的不是消灭神话,而是解释这些神话。它是一种解释方法"。[79] 自由主义的解释者在消灭神话的同时也根除了福音传道。因为神话把现世的客观性赋予来世的真理,所以神学家的任务是,超越神话的"客观层面",发现深层的生存含义。

162

我们来看布尔特曼在去除新约的神话时所遵循的基本原则。圣经中有神话观念,如上面提到的包含三个层面的宇宙论,对现代读者来说,这是一种障碍。他指出,希望现代人能够接受这种宇宙论的想法,

不仅愚蠢,而且行不通。这种想法很愚蠢,因为这种神话世界观,并没有多少特别符合基督教的思想。那不过是前科学时代的宇宙论。这种想法行不通,因为谁都不能随心所欲地接受一种世界观——他在历史上所处的位置,已经为

他做了选择。[80]

要求现代人牺牲他们的理性去接受基督教真理，会造成心灵的不诚实。对科学时代的人们来说，除了理智的缺陷，谁若要求我们必须接受新约的宇宙论或其他任何神话知识，谁就会曲解上帝的启示。“新约神话的重要意义不在于其意象，而在于它对生存的理解，它把这种理解视为神圣。真正的问题在于，这样的生存解释是否正确。信仰声称，这种解释是正确的，信仰无需受制于新约神话中的意象。”[81]布尔特曼忠于路德宗传统，特别重视信仰。此外，他清楚地知道，其去除神话的理论很有吸引力，因此，布尔特曼不断强调，去除神话的目的不是要拒绝圣经，而是要拒绝笼罩着福音传道的那种陈腐的世界观。除非我们去除这种神话，否则我们会把意象当作启示的一部分，虽然没有染上布尔特曼所谓思想的精神分裂症，我们却无法接受启示的真理。因此他说，“去除神话并无其他目的，只是为了清楚地阐述上帝之道”。[82]

163 布尔特曼要去除新约中的空间概念的神话。在此基础上，他又试图去除时间性语言的神话，尤其是要去除末世论的神话，这引来更多争议。他同意史怀哲(Schweitzer)和其他“探索者”的观点，他们认为，耶稣及其最早的信徒都期待，人子基督即将再临人间。关于这种期待，布尔特曼指出：“神秘的末世论不能成立，原因很简单：与新约的期望不同，基督再临尚未实现。历史尚未终结，众所周知，它将不断向前发展。”[83]

早期教会认为，耶稣即将再临人间，这种说法实际上是错误的，历史研究已经证明了这一点。布尔特曼提醒我们，历史研究对于神学的意义，并不十分重要。只有当我们重新解释新约的末世论语言，以揭示这种语言的现代意义时，我们才能发现其中的神学意义。耶稣的末世论真理的深刻含义在于：

> 向上帝的未来敞开。其实对我们每个人而言，上帝的未来是临近的；为上帝的未来做好准备，这种未来仿佛一个盗贼，会在某个深夜，不期而至；要做好准备，因为这个未来是对所有人的一次审判，他们被束缚于这个世界，没有自由，不愿意接受上帝的未来。[84]

如此看来，新约是地地道道的末世论。这并不是说，新约能够告诉我们，未

来的哪些事件能使历史走向终结，而是因为新约揭示了上帝在此时此地为我们所准备的未来。

布尔特曼去除了福音传道的神话色彩，他认为，新约作者，特别是保罗与约翰，已经这样做了。当早期教会期待着得胜的人子即将再临时，保罗与约翰已不再坚持此前的末世论了。他们认为，得救是有信仰者的当务之急。布尔特曼认为，在保罗看来，“基督的死亡与复活……具有普遍意义，绝非发生于过去的一个平常事件。由于它们的出现，古老的真理实际上已经失去了威力”。[85]保罗揭示了基督的神学意义，因此，宇宙的救赎不再是人们对未来的一种期盼，而是一种呼唤，呼唤信仰做出决定，通过这种决定，人们就可能超越时间与自然的种种限制。

布尔特曼用批判方法来发现和重新解释圣经中的神话。此外，他还认为，要修正新约的神学内容，就离不开批判。新约作者的福音传道是有限的、不完整的，因为他们所谓上帝、自我或世界并非完全来自信仰。因此，神学家必须使用神学批评，以确定福音作者究竟是在哪些章节，未能清楚地阐述福音真理。这样的批评方法是有根据的，因为在布尔特曼看来，即使新约的神学命题，“也绝不可能成为信仰的**对象**；它们只能是理性的**解释**，理性是信仰所固有的”。[86]路德将神学批评用于圣经，对《雅各书》提出质疑。以此为例，布尔特曼认为，当代神学家必须通过神学批评，把福音传道中的精华，按照它们出现于新约的那种方式，提取出来。 164

布尔特曼认为，福音传道的关键在于十字架。虽然他相信耶稣被钉十字架的历史真实性，但是，只有当十字架超越了历史真实性，获得普遍意义时，它才能具有信仰的意义。[87]普遍地说，“十字架的长远意义在于，它是对世界的审判，是对人的审判，是人的解放。由此看来，基督是‘因为我们’才被钉上十字架的”。[88]但是，没有复活，十字架的真理就不完整。一方面，“死而复生的历史事件，完全不可信！”[89]一个死人复活了（布尔特曼就是这样理解复活的），在现代人看来，这种想法很愚蠢，绝不可能是历史事实。与此相反，布尔特曼认为，复活的意思是，基督废除了死亡，为信仰者带来永生。这样，“十字架与复活构成一个统一的、不可分割的、具有普遍意义的事件，这个事件让世界接受审判，让人能够过上真正的生活”。[90]因此，我们应当放弃那些神秘的“原始”观念，这些观念辩称，无罪的基督，承担了有罪的人的罪责。从生存的角度来看，赎罪与宽恕的意思是，我们

服从基督，而不受原罪的干扰；确切地说，宽恕的意思是，我们享有信仰自由，可以完全自由地面向未来。因此，通过去除十字架、复活与赎罪这些概念的神话色彩，布尔特曼相信，我们就能把握新约的末世论真理。如果我们拥有基督“为我们”所做的事情，死亡就不再能够控制我们，我们就获得自由，就能体验现在的永恒存在。

165

总之，布尔特曼的目的旨在避免把基督教启示归结为一些永恒真理。我们试图把这些真理编织成一个相互关联的神学命题之网。虽然这些体系很有吸引力，因为它们的上帝概念，是一个昨天、今天和明天都保持不变的上帝。但是，布尔特曼认为，这种希望纯属幻想，他提出两个密切相关的理由。首先，我们用来确定哪些观念属于“永恒真理”的那些标准不断地变化。因此，启示的内容取决于人的选择。其次，我们可以就永恒真理做出理性的选择，但是就生存而言，我们依然可以保持中立。不过，布尔特曼认为，信仰还无法设想这样一种可能性。“相反，把圣经当作上帝之道，意思是说，我把圣经当作上帝对我说的话，当作福音传道，当作教会的宣告。这样，我的理解就不再是中性的，毋宁说，那是我对上帝的召唤所做的回应。”[91]

评价。布尔特曼是诠释家，只有圣经学者，才能全面地考察其思想。但是，我们应该做出自己的评价。他提出的形式—批判，是圣经研究的一大进步。他所创立的基本方法仍广泛适用于现在的圣经诠释。与此同时，布尔特曼通过这些批判方法而得出的许多结论招致广泛非议。人们普遍认为，他对福音故事的历史真实性的怀疑过于偏激；他把早期教会所没有的一种诺斯替主义强加于新约；他夸大了早期基督教与犹太教的对立。

布尔特曼的自由主义先师坚持完全理性的思想观念，把信仰与责任边缘化，布尔特曼的存在主义方法是对付这种疾病的一剂良方。他认为，人们在解释文本时不可能完全保持中立，生存问题一定会在诠释过程中发挥作用。这些观点有力地抵御了当时流行的历史方法。此外，他试图建立一种既重视科学的世界观，又能避免归纳主义的神学，这种努力值得肯定。不过，布尔特曼的圣经诠释彻底转向存在主义，这种做法同样招致批评。虽然布尔特曼有一定的理由说，存在主义不同于唯心主义，因为前者并没有一套重要概念。但是，人们还是不明白，在考察我们所理解的启示真理时，存在主义何以保持中立。举例来说，根据存在主义的假设，布尔特曼严格区分了生存的真理与外部的或历史的事实，他把

166

所有的启示真理都搬到历史之外，把它们放在另一个世界。这种区别相当彻底，一方面，我们必须接受科学的评价，上帝的活动不能中断因果关系而创造奇迹（例如耶稣死而复活），但是，另一方面，我们应该服从信仰，承认上帝能够超越因果关系，为信徒创造新的生存方式。因为后一个方面绝不可能得到理性的支持，所以人们很难理解，布尔特曼何以回避信仰主义。他声称，存在主义没有把自身强加于启示，相反，它始终对启示敞开大门，但是，布尔特曼的信仰主义似乎来自其存在主义假设，而不是来自圣经。因此，人们很难理解上述观点。

布尔特曼恪守存在主义立场，坚持神学的“前理解”，这种观点的又一表现，是一种隐含的个人主义。麦奎利（Macquarrie）指出，布尔特曼的两卷本《新约神学》[92]有一个很长的希腊语索引，里面却没有“团契”这个词。把这种评价建立在一个例证上，可能不够严谨，但是，这似乎是某种思想的通病，这种思想把信仰的所有重要意义都建立于个人的选择以及个人对上帝的体验。虽然他多处指出，福音传道是教会的宣告，但是，既然个人选择居于突出位置，基督教的团契生活就变得模糊不清了。鉴于布尔特曼生存神学的个人主义倾向，人们很难理解基督徒团契或基督教社会伦理（仅以此两者为例）的内容与学术意义。

莱因霍尔德·尼布尔

莱因霍尔德·尼布尔（Reinhold Niebuhr，1892—1971）是美国最具影响力的辩证神学家。[93]不过，较之欧洲大陆的辩证神学家，他的思想具有明显的不同特征。原因也许在于，两次世界大战以后，欧洲神学家心中的幻灭感来得比美国神学家更深刻、更直接。无论真实原因究竟是什么，人们都知道，与巴特或布龙纳相比，尼布尔对上帝的无所不在并不那么小心谨慎。他认为，基督徒与非基督徒在很多问题上都可以进行对话。因此，他所关注的是对话，把基督教与世俗社会联系起来。走出教会的这种努力，使尼布尔成为20世纪中叶美国最有影响力的神学家之一。与此同时，和新正统神学一样，他厌恶自由主义神学所坚持的理性主义、乐观主义与片面的内在论。因此，尽管他坚决反对巴特的神学[94]，鉴于这些共同点，我们还是可以把他划归辩证神学的行列。

尼布尔的神学思想起源于福音派大会，福音派大会由普鲁士改革宗与路德

宗合并而成。在埃尔姆赫斯特学院(Elmhurst College)毕业后，他考入伊甸神学院(Eden Seminary)，后又考入耶鲁大学，在那里完成了神学教育。1915 年，他获得硕士学位。子承父业，尼布尔做了牧师。尼布尔接受了自由主义神学的教育，当了牧师，而且坚定地认为，人心是可以净化的。但是，在底特律的一个蓝领教区做牧师的经历，成为他人生的重要转折点。工业化对工人阶级的影响是毁灭性的，这极大地动摇了他的乐观主义。他原以为，人先天固有的善心，必将在上帝的世俗王国化为现实。数十年后，当尼布尔在其“思想自传”中回顾这段经历时，他这样写道：“在牧师的岗位上，我认识到，传统的信仰已经蒸发为一种简单的理想主义，这种理想主义既无关乎个人的人生危机，又无关乎工业化城市的复杂的社会问题。”[95]与本章所述其他神学家一样，他的反应是开辟新的道路，既让正统信仰重获生机与活力，又要重视自由主义提出的那些问题与答案。

168

尼布尔的新神学观，使他那个小教会发生了翻天覆地的变化。这个事件及其早期著作所产生的影响，为他赢得协和神学院(纽约)的一个职位，在那里教授伦理学。协和神学院大概是当时美国最有名的神学院，因此，当一个新手，特别是一个没有博士学位的人就任这个职位时，很多人都感到惊讶。他的事业蒸蒸日上，1939 年，他应邀主持吉福德讲座。这些讲座成为尼布尔的两卷本著作《人的本性与命运》的基础，这是他的代表作。

尼布尔的多数作品，属于社会伦理学。他不仅关心基督徒的社会作用，而且鼓励他们积极参与政治活动。他曾以社会主义者的身份几度竞选公职。后来，他对共产主义的希望彻底破灭。此后，他投身于纽约自由党的活动。加入少数派政党，就意味着他不可能担任公职，对社会产生直接影响，但是，他的作品就是他的舞台，他成了美国社会最有影响的神学家之一。1952 年，他患了心脏病，此后，在他生命的最后二十年，他的身体一直不好。由此看来，尼布尔的巨大成就着实令人钦佩。由于疾病缠身，1960 年，他不得不从协和神学院退休。但是，他仍然坚持讲课和写作，在其生命的最后五年，接踵而至的病痛大大削弱了他的活动能力。1971 年，尼布尔与世长辞。

尼布尔的神学背景。尼布尔不愿意人们称他为神学家。其作品的格式与基调，不同于我们已经讨论过的巴特或布龙纳。不过，他的社会伦理学和护教学探讨这个世界的现实问题，在这个世界中，乐观主义的假设与希望已经破灭。尽管尼布尔持不同意见，他却是一个不可或缺的神学家。他的目光超越了教会，他试

图发现信徒与非信徒的共同点，这都是他所接受的自由主义神学教育的反映。与其自由主义前辈一样，他充分利用了上帝的内在性所包含的神学思想。不过他认为，古典自由主义对上帝的内在性的认识是错误的。它认为，人性是可以完善的，历史的发展必然是越来越好。与此相反，尼布尔认为，我们很难看清楚人类和历史。我们应当努力工作，承认并克服个人和集体的原罪对世界的影响，但是，我们可以自豪地说，把握了永恒的道德原理，或合理地解释了上帝的形而上学之后，我们就能净化人类社会。尼布尔认为，理性主义的乐观精神是自由主义神学的本质特征，这种乐观主义使真理脱离了现实生活。它试图绕开基督带来的启示真理。尼布尔对自由的理性主义的回应是："基督带来的真理不可能通过思辨而被证明。只有当人的个体和集体以基督为榜样与上帝相遇时，基督带来的真理才能被证明。"[96]

169

尼布尔希望恢复圣经中超验的基督的中心地位，这让许多保守的神学家兴奋不已。不过，他对当时的基要主义正统神学同样持批评态度。他认为，基要主义的神学与自由主义一样，都属于理性主义，虽然它们形式各异。基要主义按照字面含义解释圣经神话，把启示归结为一些彼此关联的逻辑命题。尼布尔认为，这种方法得出了两个同样令人不安的结论。按照字面意思解释圣经，会把启示与科学绝对对立起来，迫使人做出一种无意义的非此即彼的选择。当科学与圣经发生了冲突，信徒要么干脆抛弃科学，要么歪曲科学，以维护其圣经解释。无论哪一种情况，我们都不能把上帝与自然联系起来。

人性与原罪。自由主义与基要主义正统神学都没有讨论这个越来越世俗化的世界。但是，尼布尔试图建立这样一种神学，他对人性的分析就是这种神学的核心内容。在《人的本性与命运》的开头几页，他简要阐述了一种辩证法。他认为，辩证法对于正确理解人的本性至关重要。"明显的事实摆在我们面前：人是自然的产物，服从自然的兴衰变迁，受制于自然需求与本能的冲动，寿命短暂。不同的生命形态，享有不同的自然寿命。另一个不太明显的事实，也摆在我们面前：人是有灵性的，他存在于自然、生命、自我、理性与世界之外。"[97]简言之，我们既是动物，又是灵性存在者。作为灵性存在者，虽然我们的身份"不太明显"，但是，我们能就生存的目的与价值提出问题。这个事实说明，我们并不完全局限于我们的动物性。相反，我们具有超越的能力，凭借这种能力，我们能够评估我们的目的与行为。因此，我们既在自然过程之中，又在它之外。

170

我们是灵性存在者与动物的混合体。尼布尔对原罪的分析，就以此为基础，这是尼布尔神学中最有影响的方面之一。道德、理性与怀着希望走向未来的能力，代表了我们的超越能力，这种能力总是受到动物性的威胁。因为我们有依赖性，也会死去。因为我们是有限的，所以，从灵性层面来看，我们总是想到达我们无法企及的高度。忧虑接踵而至，以克尔凯郭尔为例，尼布尔称这种忧虑为“令人头昏眼花的自由”。[98]

虽然自由能让我们把意义赋予生命，但是，人生无常，生命的意义还是面临威胁。随之而来的忧虑，迫使我们听命于某种东西。我们认为，这种东西能够保护我们，能使我们免遭自然的威胁。这必然会让我们落入罪恶的深渊，这种罪恶包含两个方面，它们对应于人类本性的两个方面。我们要么无视灵性的特质，甘愿接受动物的感性生活，要么不顾我们的局限性，自豪地宣称我们能够自律。前者，即作为一种罪孽的感性生活，否定了我们的自由，因此，也否定了我们的灵性本质。后者，骄傲之罪把我们的自由以及我们相对于上帝的那种独立性绝对化了。尼布尔认为，无论出现哪一种情况，由于我们无法应对“那种令人头昏眼花的自由”，所以，我们不可避免地，而非必然地，会陷入罪恶的深渊。[99]

对尼布尔来说，作为一种罪孽的感性生活，实际上不是指无节制的暴食暴饮，放纵性欲或其他形式的过度行为，虽然它可以有这样的表现。说到底：“感性生活是一种逃避。逃避自由，逃避灵性的无限可能性。人们沉溺于生活的某些过程、活动与兴趣，他们必然会用无限的精力来追求有限的价值。感性生活的意思是，人们‘过于重视可变的善’(阿奎那语)。”[100]较之骄傲，作为一种罪孽的感性生活更容易受到教会的谴责。但是尼布尔认为，骄傲之罪更普遍，也更危险。归根结底，骄傲否定了我们的有限性，否定了我们对上帝的依赖。这是骄傲的基本特征，为了便于分析，尼布尔将骄傲分为三种。“能力骄傲”无视人类能力的暂时性与有限性。“知识骄傲”表现于如下主张：人的理性单靠自身，就能发现自我和宇宙的最高真理。“道德骄傲”是一种自以为是的态度，这种态度往往经不起诱惑，总是按照我们随意制定的标准，来评判自我与他人。

171

社会伦理学。至于个人自豪感所具有的危害，尼布尔认为，人类生命的社会意义，放大了这种罪孽。在《道德的人与不道德的社会》一书的开头部分，他指出：“必须清楚地区分个人与社会组织的道德行为与社会行为。社会组织可能是民族、种族或经济团体；这种划分能够说明某些政策的合理性，促使它们化为现

实，这是纯粹的个人主义伦理学永远无法企及的。”[101]在社会组织中，我们的私心不可能像在个人关系中那样，受到我们的超越性、理性或同情心的制约。我们认同某些社会组织，致力于更大范围的善，以克服利己主义，但是，这样的集体身份还是为“自我扩张提供了可能性，个体的权利要求是不受欢迎和难以置信的”。[102]

集体骄傲与个体骄傲均产生于忧虑。区别在于，人生莫测，为了寻求保护，我们不是以个人的身份反对上帝，而是在高于个体的组织——集体——中寻求避难。集体骄傲的最明显例证就是民族，民族拥有强大的力量。技术、军事或道德优势，能使个体产生虚幻的安全感，以防不测。在这种情况下，尼布尔的作品呼吁人们提高警惕，反对民族主义的骄傲。不过，他警告人们，教会也“可能成为集体的自我主义的工具。任何真理，包括先知所谓人都无法掌握真理这一条，都可能服务于邪恶的自负。这个真理可能有这样的意思：既然所有的人都不能把握真理，既然教会掌握着上帝的启示，启示超越了人的原罪和有限性，所以，教会拥有别人所没有的绝对真理”。[103]

集体生活模糊不清，原罪又无法避免，尼布尔主张，我们应该心怀希望，纠正社会不公。我们可以改革，可是，积极的举措同样能带来新的罪恶。因此，基督徒必须谨慎行事。基督徒的使命迫使我们致力于社会改革。与此同时，我们决不能把人的制度与基督教本身混为一谈，我们必须以批评的目光，考察一切社会责任。行动主义与现实主义的这种结合，清楚地表现在尼布尔最有特色的一段话中，人们通常称之为静心祷告：“上帝啊，请您赐予我们恩典，让我们平静地接受那些不能被改变的事物，请您赐予我们勇气，让我们去改变那些应该被改变的事物，请您赐予我们智慧，能区分这两者。”[104]

172

原罪与启示。人们普遍认为，基督教无关乎现代人，尼布尔认为，骄傲是这种思想的渊薮。他说，由于我们把自己当作上帝，“现代人反而心安理得，现代文化多种多样，纷争不断，但是，现代人异口同声地反对基督教关于人的原罪的理论”。[105]自由主义纵容这种“心安理得”，把圣经所谓亚当的堕落，解释为一种神话，因此，它忽视了这个事件的重要意义。以理性主义为基础，自由主义重新解释了原罪，它认为，原罪是一种非理性的行为。通过教育，人们能够克服这种弊病。换言之，自由主义把原罪边缘化了。

尼布尔不想按照字面意思来解释亚当的堕落，但是，他坚定地认为，只有符合圣经的解释，才能彻底揭示原罪的重要意义。如他所言：“基督徒对人类罪恶

的看法至关重要，因为这种看法把罪恶置于人性的核心位置：人的意志。”[106]他拒绝使用任何形式的理性主义护教学，来证明人类的罪恶，他也没有求助于信仰主义。他认为，“冷静地观察人类的行为，反思内心的活动，就足以证明”[107]那种罪恶理论。尼布尔主张，要从经验出发，来理解人的原罪，这与他对信仰的看法并行不悖。他认为，自由主义的错误在于，它把原罪看作理性能力的一种缺陷或发展滞后，因此，它把救赎划归理性。与此相反，尼布尔认为，原罪与意志有关，从意志的角度看，原罪是信仰的缺失。如果原罪是我们对自由的误用，我们不承认173 我们必须依赖上帝，那么信仰就是对这种依赖性的认可。

尼布尔认为，意志是原罪与信仰的发源地。因此，与巴特或布龙纳不同，他赋予普遍启示更大的作用，与此同时，他并未落入自由的理性主义之窠臼。他对自己的观点做了如下阐述：“上帝对人的启示，总是包含两个方面。一方面是个人的启示，另一方面是关于社会—历史经验的启示。如果没有公开的历史性启示，个人对上帝的体验就可能模糊不清，变化无常。如果没有上帝对个人的启示，公开的历史性启示就不可信。”[108]这两种启示的共生关系至关重要。根据尼布尔的理解，普遍启示是特殊启示的前提。没有理性意识，不能超越时间性与片面性，圣经中上帝的永恒之道就不可能在我们心里引起共鸣。理性不仅是圣经与有意识的个体的交汇点，而且能够证明特殊启示的适当性，甚至优越性。另一方面，理性本身无法揭示基督教特有的重要真理，也不能为信仰提供逻辑证明。尼布尔认为，“道成肉身的真理，违反了人们判定真理的所有标准”。[109]简言之，他没有把普遍启示理解为一种命题，因为命题必须遵循推论理性的规则，相反，如果从经验或生存的角度来理解普遍启示，他就能赋予它重要作用。

神话与圣经。尼布尔坚持认为，必须把基督教的主要理论解释为神话。以下做法就是这种观点的反映：尼布尔用生存论的方法来讨论普遍启示，他还认为，人性中的精神因素与自然因素之间有一种辩证关系。他认为，神话是启示的必要手段，因为纯粹的理性主义解释忽视了人类生命的一个重要方面：理性能够把握局部的和在时间中的事物，根据历史顺序，得出结论：“但是，这些顺序丝毫不能揭示任何有机物的发展的内在统一性。因此，科学对实在的描述，往往是一174 种机械的解释。”[110]神话超越了纯粹的理性解释，因为它包含着永恒真理，让我们的生活具有统一性。因此，虽然神话把至关重要的信仰真理置入历史的长河，但是，它所具有的意义，并未穷尽于历史。相反，神话的形式表明，它指向一个既包

括局部，又包括时间中的事物的维度，而且高于这个维度。“每当真正的现代人意识到这个维度，探索一种能够表达这个维度的人生解释时，他们会在理性阐释之外，提出一个详细的神话理论。”[111]

既然启示意味着永恒真理与时间性事物的相互作用，所以，尼布尔认为：“严肃地而非死板地对待圣经符号，具有重要意义。”[112] 如果我们不能严肃对待这些符号，我们就不能理解，历史何以在永恒真理中达到顶点。另一方面，如果人们按照字面意思来解释这些神话符号，那个永恒的维度就会沦为一种历史事件。因此，尼布尔认为，如果我们按照字面意思来解释亚当堕落这个神话，我们就不得不在原罪的必然性与我们对原罪的责任之间做出选择。不过，尼布尔认为，象征的方法能让我们坚持这个悖论的两个方面，这两个方面都出自我们的经验。在自由的状态中，我们不受自然的约束，可以选择信仰，也可以选择原罪，但是，我们心里却有一种不确定性和超越性，由此而来的忧虑让所有的人都走向罪恶的深渊。因此，“人类堕落的最后一个悖论是，对犯罪的必然性的认识，是人的自由的最高表现”。[113]

由于这个原因，尼布尔反对人们为基督的两种本质下定义，也反对人们区分道成肉身理论中的永恒真理与时间性因素。他认为，不然的话，人们就要犯逻辑错误。人们也不能按照字面意思来理解肉体的复活。关于最终实现的所有思想，“都是用现在的生存符号，来表达一种完美的生活，这种生活高于我们现在的生活”。[114] 审判理论提示我们，与理想的生存可能性相对应的，不是我们的有限性，而是我们的原罪。因此，当人们看到审判和最后救赎一类的圣经符号时，“如果基督徒声称，他们知道天堂有何家具，地狱温度如何，他们就很愚蠢；如果他们声称，他们对上帝之国的具体细节了如指掌，他们同样很愚蠢”。[115]

175

评价。我们知道，尼布尔的神学人类学是其思想的核心。和自由主义一样，他认为，人性可在今生得到完善，这就是说，我们不必考虑属灵的模糊性。这种模糊性深深植根于我们的生命，也明显地表现于尼布尔的早年生活。相反，人类始终处于以下矛盾之中：一方面是我们生存所面临的各种偶然性与物质需求，另一方面是我们对深层的灵性实在的认识。正是在这种矛盾中，上帝之道才临到我们。因此尼布尔认为，把我们高举于历史条件之外、用抽象的不切实际的范畴对我们讲话的任何神学，都是对福音的歪曲。其社会伦理学认为，人类的社会制度虽有向善的可能，但是历史事实告诉我们，即使最好的社会制度，也不可避免

地带有一种取代上帝的傲慢心态。同样的道理，其护教学声称，理性虽能服务于圣经所谓神的启示，我们却总想把它变成一个看门人，让它来决定，我们应该听到什么，应该把什么当作启示。

尽管尼布尔坚持认为，我们不该以非历史的目光看待人类，但是很多学者认为，他对神话的解释漏洞百出。问题的关键在于，如果承载福音基本真理的那些符号不以任何历史事件为基础，福音何以教导那些置身于模糊不清的历史事件中的人类。举例来说，如果道成肉身无关乎耶稣的两种本质，它只说明，我们生存的可能性超越了我们的现状，人们就很难理解，这种观点何以避开主观主义的指责。不以历史为依据，神话只能立足于我们的生存，我们意识到，有一种实在超越了有限的物质领域。尼布尔的回答是，这些符号背后的神圣实在，会清楚地显现给有信仰者。虽然巴特愿意就此作罢，但是，对尼布尔来说，这个结论至关重要，因为他的思想基础是，基督徒与无信仰者有共同点，这是他们避免主观主义、进行对话的基础。

保罗·蒂利希

保罗·蒂利希(Paul Tillich, 1886—1965)的父亲是一位路德宗牧师，也是当时著名的路德宗神学家。[116]蒂利希出生于柏林附近的一个小镇，后来其父在柏林找到一份工作，他们全家便迁至柏林。他很早就对哲学与神学产生了兴趣，在其自传性回忆录中，他谈到自己与父亲的哲学讨论，说那是一件快事。可是在其他方面，他们的关系十分紧张。蒂利希曾就读于柏林大学、图宾根大学与哈雷大学。1910 年，他在布雷斯劳大学获得博士学位，其博士论文讨论的是 19 世纪的浪漫主义者弗里德里希·谢林。

176

毕业后他就被路德宗国家教会授予神职。从 1914 年起，他一直担任随军牧师，直到第一次世界大战结束。亲身经历可怕的战争之后，其保守的政治倾向动摇了。这一经历也导致他两次精神崩溃，使他对自己的信仰产生极大怀疑。和这个时期的许多人一样，其文化乐观主义已经烟消云散，他积极投身于战后德国政府的重建。第一次世界大战结束后的 15 年中，蒂利希执教于数所德国名牌大学——柏林大学、马堡大学、德雷斯顿理工学院与法兰克福大学。只有马堡大学

为他提供了神学系的职位，但他过得并不开心。另外三个神学系之外的职位却使他深感欣慰，因为这一事实象征着其“关联法”所包含的思想——只有当现代社会的问题触及信仰的教义时，真正的神学才能发挥作用。

蒂利希严厉批判日益壮大的纳粹运动，他被划为国家的敌人。1933年希特勒上台后，他被迫逃离德国。在莱因霍尔德·尼布尔的帮助下，纽约的协和神学院为他提供了一个教授职位。于是，英语不太好的蒂利希，在他47岁时开始其美国的学术生涯。适应美国的生活有时并非易事，但是，他对协和神学院的学术生活十分满意，他回忆说：“在协和神学院的18年间，我没有和我的美国同事发生过任何冲突。”[117] 1948年，他出人意外地突然进入公众视野。他在协和神学院教堂讲道的文章被辑集成册，以《地基被动摇了》为名出版，并很快成为畅销书。 177 三年后，他出版了《系统神学》的第一卷，该书引起学术界的高度重视。1955年，他从协和神学院退休，后被聘为哈佛大学教授。1962年，他又被芝加哥大学神学院聘为驻校神学家。在1965年去世时，他很可能是美国最著名的神学家。

与其神学一样，蒂利希的生活充满矛盾。即使是受过最好教育的读者也会觉得，其著作往往晦涩难懂。他口齿不清，很多听众觉得，其讲座很难理解。尽管如此，其作品却很畅销，甚至平信徒都买他的书。他还是一位大受欢迎的讲师与传教士。他是一个很有天赋的传教士，其神学主要讨论教会的事务，但是，如果不讲道，他几乎不去教堂。虽然他大谈伦理道德在基督徒信仰中的重要作用，但是，谁都知道其拈花惹草的作风。鉴于诸如此类的矛盾，如果说我们真的不知道该如何评价蒂利希神学，读者不应该觉得惊讶。欧洲大陆的学者通常把他归入自由主义的阵营，他完全接受圣经批判，明确承认神学依赖于哲学，这些都可用来支持上述观点。另一方面，美国读者常常把他划为辩证神学家。他们认为，他坚持文化悲观主义，相信耶稣是上帝的最高启示。最好的做法也许是，努力澄清他的思想何以使他闻名遐迩，分类一事就留待他人吧。

关联法。在《系统神学》的卷首，蒂利希指出：

作为基督教会的一项工作，神学必须服务于教会之需要。一个神学体系应该满足以下两方面的基本需求：陈述基督启示的真理，为下一代阐述这种真理。神学往返于以下两个极端：神学基础的永恒真理与接收这种真理所必需的历史处境。[118]

178 往返于两个极端的这种运动，就是他所谓的“关联法”。“系统神学是这样使用关联法的：它分析人的处境，这是生存问题的发源地。这种方法告诉我们，基督启示所使用的那些符号，为这些问题提供了答案。”[119]蒂利希对这些“问题”与“答案”的组合，成为其三卷本《系统神学》的基本结构。该书所探讨的五个问题，表达了我们对真理、非存在、异化、原罪、道德与文化的有限性及其历史意义的关注。基督教信仰能够回答这些问题，逻各斯、创造主上帝、耶稣基督、圣灵与天国，是这些回答所使用的符号。

蒂利希认为，虽然这五个问题普遍存在于人性之中，但是在不同的时代，它们会有不同的表达方式。如果神学家想对怀疑论者说明，基督教的这些永恒性符号何以与他们相关，何以具有启示意义，他们就必须通过对话，了解他们所面对的文化。换言之，神学必须发挥护教的作用，否则它就会被淘汰。在这个问题上，蒂利希与巴特彻底决裂。巴特批评蒂利希在与当代文化对话时过于信赖自由主义。但是，两者都认为，我们的回答并非源于我们在生存处境的分析中揭示出来的那些问题。蒂利希强调，唯有上帝能够回答这些来自生存分析的问题。不过，他与巴特正好相反，他认为：“从启示性回答中推导人的生存所包含的这些问题，同样是错误的，这是完全不可能的。因为如果与回答相对应的问题不存在，启示性回答就没有任何意义。”[120]

我们的追问与生存性关注，总是先于上帝的启示性回答，因为“短暂的生命震撼人心，在这种忧虑的情绪中，人们意识到自己的有限。只有体验过这种心情的人，才能理解上帝概念之真义”。[121]对我们的有限生存的这种关注，是理解蒂利希所强调的本体论的前提。我们天生就是哲学家，因为我们不能不提出存在的问题。实际上，提问本身具有重要的指导意义：“正是有限的人，才会提出存在的问题。无限者不会提出存在问题，因为作为无限者，他拥有存在的全部权利。他179 与存在是同一的；他就是上帝。”[122]在哲学追问的过程中，我们意识到自身的非存在，这种空虚感会让我们做好接受启示的准备。

神学也能提出存在的问题，但是，其方式与哲学截然不同。“哲学探讨存在本身的结构，神学则探讨存在对我们的意义。”[123]“为我们存在”的意思是，神学家不可能以超然的态度研究存在，相反，他必须以生存的态度——带着情感，以积极参与的姿态——探究存在。在蒂利希看来，尽管哲学与神学没有重大冲突，我们也不应该把它们合而为一。哲学能够揭示本体论问题，在我们心里激发对终

极存在的关注。但是，唯有神学能够讲述存在本身的故事，安抚我们内心深处的忧虑。

信仰与终极关怀。提到非存在的问题，我们就进入蒂利希所谓“边界处境”。我们认识到，我们的能力是有限的，同时我们还意识到，这些限制威胁到我们的存在。我们必须决断，该如何应对非存在的威胁，这个决断关乎我们的本质。它揭示了蒂利希所谓我们的“终极关怀”。“我们的终极关怀，决定着我们的存在或非存在。”[124]终极关怀乃神学之目标，因为凡以最高方式关乎我们者，都是我们的上帝——这种思想起源于路德。然而，并非所有的“神”(god)都是上帝(God)。如果我们所关切之事是有条件的、片面的和有限的，我们就是搞偶像崇拜。任何偶像都不能真正应对非存在，因为它本身也是有限的。在蒂利希看来，原罪使“普通关怀升格为终极关怀”。[125]比较而言，信仰“就是被某某终极关怀所掌控”。[126]

信仰旨在表达我们的终极关怀。通过修改信仰的定义，蒂利希大大拓展了宗教概念。举例来说，他经常谈论艺术与建筑何以表达我们的终极关怀。根据这一思想，蒂利希认为，即使一个矢志探求真理的无神论者，也是有信仰的，尽管他还没有达到自觉的程度。万物皆可成为传达启示真理的媒介，一旦有限世界提出了他们所服膺的终极关怀，信仰就会出现在那里。

上帝、存在与生存。我们的终极关怀必须是无限的和无条件的。蒂利希觉得，用来描述上帝及其存在的传统语言有其缺陷。他的论述其实很矛盾：肯定上帝存在与否定其存在，均属无神论。问题产生于**生存**与**存在**之类的词汇： 180

> 人们不能把上帝的存在理解为与其他存在者并列或高于其他存在者。如果上帝是一个存在者，他就属于有限的事物，就具有空间与实体的性质。即使人们称他为“最高存在者”——“最完美”、“最强大的”存在者，也无济于事。如果把这种说法用于上帝，形容词的最高级就会变成最低级。它们把上帝高举于其他存在者之上，与此同时，它们就把他与自己置于同一层面。[127]

蒂利希建议，我们应该用“存在本身”或“存在的基础”，来代替描述上帝存在的那种语言。作为存在之基础，上帝乃存在之力量源泉，万物生长皆靠他。同样的道理，蒂利希担心，用来描述上帝之人性的那种语言会使人产生误解。确切地说，上帝有人性，这句话的“意思是，上帝乃一切有人性的事物之基础，他具有人

性的本体性力量。他不是一个人,但是他又不缺乏任何人性”。[128]

蒂利希认为,上帝乃存在或人性之基础,这一思想是我们理解基督教符号的根据。举例来说,“创世论不是要讲述‘从前’发生的某个事件,而是要大致描述上帝与世界的关系。这个理论关乎我们对人的有限性的分析。它全面地回答了人的有限性与无限性所包含的问题”。[129]同样的道理,人们也不能把人类的堕落理解为一个历史事件,因为那是用来描述一般人类处境的一种符号。“应该把‘堕落前的亚当’这个符号理解为人们梦寐以求的尚无决断的天真无邪的状态。”[130]创造实乃善举。然而,一旦创造化为现实,自由必然导致普遍的异化,因为“生存即疏远”。[131]堕落是人们用来表达本质(或存在本身)与实际生存的决裂的一种符号,这种决裂必然是有条件的和有罪的。蒂利希的立场自相矛盾:他说堕落没有本体的必然性,与此同时他又认为,不犯罪,人类的自由就不可能实现。

181

此外,蒂利希还认为,根据存在与生存的这种区分,人们必须重新解释道成肉身这个符号。耶稣的独特性无关乎上帝取了人的肉身,蒂利希称这个思想为“变形说”。拿撒勒的耶稣不可能既处于有限的生存状态,又处于纯粹的存在状态。相反,“在新约中,把耶稣解释为基督的所有报道和诠释都有两个明显特征:他与上帝是一体的,他为这种一体性而牺牲了他本来可能得到的所有事物”。[132]何为向无限者敞开全部心扉,把一切都献给他,耶稣为人们树立了榜样。然而,如果耶稣成了我们崇拜的对象,那么基督教就成为搞偶像崇拜的“耶稣论”,仅仅是一种不同的宗教。相反,耶稣把自己献给基督,这就是说,他是一个有限的存在者,他不想把自己强加于其他的有限存在者。耶稣这个人不是天启真理,而是天启真理的媒介,因为他指向基督。

耶稣是中介,而非启示的对象,蒂利希的这个观点能够说明,他为什么对历史上的耶稣毫无兴趣。他甚至认为,如果历史研究表明从未有过拿撒勒的耶稣这个人,那也无关紧要。相信教会就是相信基督,通过融入基督的生命,一种新的实在诞生了:即使处于生存状态,那个完美的存在者仍然会向上发展。蒂利希称存在与生存的这种统一性为“新的存在”,基督之所以是最终启示,原因在此。此前的所有启示让人满怀希望,人们相信,只要能在有限物中看到无限物,他们就能克服异化。宣告基督为新的存在,这就意味着,在他身上,异化已被克服,不是因为他废除了有限的生存,而是因为他把生存与存在的基础合而为一。逻各斯化为肉身。基督的信徒以复活的形式参与这个过程。对于我们所谓的复活,

虽然历史不能提供任何肯定或否定的证据，但是信仰能够证明："基督克服了生存异化的最终恶果，他一度受制于这一恶果。信仰之所以能够提供这种确定性，是因为这也是它的根基。为新的存在所掌控，这种体验乃信仰之基础，它能克服人们疏远上帝的可怕恶果。"[133] 182

对蒂利希来说，要理解圣经，就要懂得，教会融入新的存在具有重要意义。根据其关联法，他认为，我们应该放弃新正统神学所谓圣经是神学的唯一源泉这一主张。"如果人类的宗教与文化没有做好接受圣经真理的准备，人们就不可能理解和接受它。没有教会与每一个基督徒的身体力行，圣经真理就不可能成为任何人的真理，神学家也不例外。"[134]没有接受，就没有启示。神学的标准往往包括圣经与教会的互动。"圣经既是上帝的自我显现，又关乎人类的接受方式。"[135]在蒂利希看来，圣经并非上帝之道。当我们对新的存在敞开心扉，欣然接受这种真理时，它才成为上帝之道，因为接受的态度与圣经的真理密不可分。

评价。总的来看，蒂利希的关联法似乎是一种不可或缺的矫正措施，因为它想搞明白，在现代社会中，价值观念、意义与真理之类的问题是如何出现的。不过，读蒂利希的书，会让人产生怀疑：他所说的那些问题，不是直接来自当时的文化，而是经过了存在主义形而上学的精心过滤，然后才呈现于读者。诚然，本章所述所有神学家都程度不同地依赖于存在主义，但是，另外一些神学家宁愿把它当作一种方法。蒂利希深受存在主义本体论的影响。其本体论范畴早已决定了他所谓终极关怀何以为人所知的方式，因此，人们必须用范畴来阐述那些最贴切的回答。但是，这些范畴看来不是人们从神学中抽绎出来的，而是他们强加于神学的。

他对生存的理解有很多问题。最明显的一个问题，是他对原罪的分析。在蒂利希的本体论中，生存意味着疏远上帝。这样的话，我们就很难理解，人何以能避免犯罪，或者何以能获得拯救。虽然他声称自己并不认为原罪在本体论中不可或缺，但是，其生存概念明确指出，他不能说上帝是一个存在物或人。相反，上帝是存在本身，是人性之基础。可是，他既强调上帝的绝对超越性，又坚决主张上帝的内在性，至少可以说，其主张很像泛神论，此两者（即使可能，也）很难相容。最后一点，其本体论范式明确指出，历史上的耶稣与神学无关。他把我们的基本问题确定为调和生存与本质的关系，一旦如此，历史上的耶稣对我们就没有任何用处了，因为他也置身于堕落而异化的生存所必须面对的无穷无尽的沧桑 183

巨变之中。

辩证神学的影响

虽然现在你还能看到,很多神学家深受辩证神学的影响,但是,从某种意义上说,人们应该把辩证神学看作一场运动。20 世纪 30 年代,《时代之间》(*Zwischen den Zeiter*)停刊了,这场运动开始衰落。这场运动的核心人物之间的内部斗争,促使他们走上不同的道路。实际上,这些缔造了辩证神学的青年学者,在后来的几十年间仍然十分活跃,成为各自领域的重要人物。他们教育和培养了现在的许多最有影响力的神学家。辩证神学讨论过的许多问题仍清晰可辨,它们还带着提出这些问题的神学家的思想特征。现在,几乎没有人说,他们是新正统派或辩证神学家,但是,在 20 世纪末的主流神学中,我们仍然能够听到这个学派的回声。

注　　释

1. 人们通常认为,这个评论来自天主教神学家 Karl Adams。
2. 关于辩证神学及其代表人物,请参阅 Nels Frederick Solomon Ferre, *Return to Christianity* [New York: Harper & Bros., 1943]; Gary J. Dorrien, *The Barthian Revolt in Modern Theology: Theology without Weapons*[Louisville: Westminster John Knox, 2000]; William Hordern, *The Case for a New Reformation Theology*[Philadelphia: Westminster, 1959]; Douglas John Hall, *Remembered Voices: Reclaiming the Legacy of "Neo-orthodoxy"* [Louisville: Westminster John Knox, 1998]; Stanley Grenz and Roger E. Olsen, *Twentieth Century Theology: God and the World in a Transitional Age* [Downer's Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992]; Addison H. Leitch, *Winds of Doctrine: The Theology of Barth, Brunner, Bonhoeffer, Bultmann, Niebuhr, Tillich*[Westwood: Revell, 1966]; Leonard Reinisch, ed., *Theologians of Our Time*[Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1964];以及 Philip Edgcumbe Hughes, *Creative Minds in Contemporary Theology*[Grand Rapids: Eerdmans, 1969]。
3. 巴特最重要的著作有:*Church Dogmatics*, ed. And trans. Geoffrey W. Bromiley et al.

(Edinburgh: T & T Clark, 1956—77); *Dogmatics in Outline*, trans. G.T.Thompson(New York: Philosophical Library, 1949); *Evangelical Theology: An Introduction*, trans. Grover Foley(New York: Holt, Rinehart and Winston, 1963); *The Epistle to the Romans*, trans. Edwyn C. Hoskyns (London: Oxford University Press, 1933); *Anselm: Fides Quaerens Intellectum*, trans. Ian W.Robertson(Cleveland: World, 1962); *How I Changed My Mind*,序言和后记由 John D.Godsey 撰写,(Edinburgh: Saint Andrew Press, 1969); *Protestant Thought: From Rousseau to Ritschl*, trans. Brian Cozens and H.Hartwell(New York: Harper & Bros, 1959);以及 *The Word of God and the Word of Man*, trans. Douglas Horton(New York: Pilgrim, 1928)。已经出版了一本篇幅不长的巴特选集: *A Karl Barth Reader*, eds. Rolf Joachim Erler, Reiner Marquard and Geoffrey W.Bromiley, trans. Geoffrey W.Bromiley(Grand Rapids: Eerdmans, 1986)。

关于巴特的二手资料浩如烟海。关于巴特的神学,读者可以参阅以下著作:Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth*, trans. John Drury(New York: Holt, Rinehart and Winston, 1971); Bruce McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909—1936*[Oxford: Clarendon, 1995]; Eberhard Jüngel, *Karl Barth, A Theological Legacy*, trans. Garret E. Paul (Philadelphia: Westminster, 1986); John Webster, ed., *The Cambridge Companion to Barth*[New York: Cambridge University Press, 2000]; Eberhart Busch, *Karl Barth: His Life from Letters and Autobiographical Texts*, trans. John Bowden(Philadelphia: Fortress, 1976); G.C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth*, trans. Henry R.Boer (Grand Rapids: Eerdmans, 1956); Thomas F.Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology 1910—1931*[London: SCM Press, 1962]; Herbert Hartwell, *The Theology of Karl Barth: An Introduction*[Philadelphia: Westminster, 1964];以及 George Hunsinger, *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology*[New York: Oxford University Press, 1991]. Geoffrey W.Bromiley, *Introduction to the Theology of Karl Barth* [Grand Rapids: Eerdmans, 1979],很好地概括了《教会教义学》的思想,对于那些不熟悉巴特著作的读者很有帮助。

4. 这是 *The Word of God and the Word of Man* 一书中的一个标题,在这里,他根据圣经的思想讨论了革命的问题。
5. *Church Dogmatics*, I/2, pp.299—300.
6. *Church Dogmatics*, I/2, p.282. 有人认为,巴特的后期思想发生了重大变化,从其拣选理论来看,宗教发挥着非常积极的作用,随后我们将讨论这个问题。他在第四卷(和解理论)中声称,教会以外的人(*extra muros ecclesiae*),也可能讲上帝之道。"我们能够而且必须做好准备,以面对真正的圣经意义上的……世俗生活中的'天国的寓言'。"请参阅 *Church Dogmatics*, IV/3, p.117。这种变化是否真的发生了? 巴特是否真的认为,他的早期著作已经把道论讲清楚了,因此,现在他可以没有顾虑地谈论宗教的积极(虽然是有限的)作用? 关于这个问题,我们只好留待其他学者来回答了。
7. *Church Dogmatics*, I/2, p.301.
8. 下一节,我们将讨论布龙纳,届时我们还将考察巴特对自然神学的立场,以阐述两位大师在这个问题上的对立。

9. *Church Dogmatics*, I/1, p.119.
10. *Church Dogmatics*, I/1, p.110.
11. *Church Dogmatics*, I/2, p.535.
12. *Church Dogmatics*, I/2, p.463.
13. *Church Dogmatics*, I/2, p.463.
14. *Church Dogmatics*, I/1, p.52.
15. *Church Dogmatics*, I/1, p.52.
16. *Church Dogmatics*, I/1, p.120.
17. *Church Dogmatics*, I/1, p.120.
18. *Church Dogmatics*, I/1, p.121.
19. *Dogmatics in Outline*, p.65.
20. *Church Dogmatics*, II/1, p.351.
21. *Church Dogmatics*, II/1, p.440.
22. *Church Dogmatics*, II/2, p.5.
23. *Church Dogmatics*, II/2, p.7.
24. *Church Dogmatics*, II/2, p.94.
25. *Church Dogmatics*, II/2, p.116.
26. 关于布龙纳思想的主要著作,请参阅 *Man in Revolt*: *A Christian Anthology*, trans. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster, 1947); *The Divine Imperative*, trans. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster, 1947); *Justice and the Social Order*, trans. Mary Hottinger (New York: Harper, 1945); *Revelation and Reason*: *the Christian Doctrine of Faith and Knowledge*, trans. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster, 1946); *The Mediator*: *A Study of the Central Doctrine of the Christian Faith*, trans. Olive Wyon (Philadelphia: Westminster, 1947); *The Theology of Crisis*[New York: Scribner, 1929];以及 *Natural Theology*: *Comprising "Nature and Grace" and the Reply "No!" by Dr. Karl Barth*, trans. Peter Fraenkel (London: Geoffrey Bles, Centenary, 1946)。*Truth as Encounter*, trans. Amandus W. Loos, David Cairns, T. H. L. Parker (Philadelphia: Westminster, 1964), 该书是对以下著作的大幅度扩充与修订: *The Divine-Human Encounter* [Philadelphia: Westminster, 1943]。关于布龙纳的思想,有用的二手资料包括: Charles W. Kegley, ed., *The Theology of Emil Brunner*,载于 *The Library of Living Theology*, vol.3 (New York: Macmillan, 1962); Paul King Jewett, *Emil Brunner's Concept of Revelation* [London: James Clarke, 1954]; Paul King Jewett, *Emil Brunner*: *An Introduction to the Man and His Thought* [Downer's Grove, Ill.: Inter Varsity Press, 1961];以及 James Edward Humphrey, *Emil Brunner*, Makers of the Modern Theological Mind[Waco: Word, 1976]。
27. *Dogmatics*, 2:252.
28. *Dogmatics*, 2:240.
29. *Dogmatics*, 2:240.
30. *Revelation and Reason*, p.13.
31. *Divine Imperative*, p.61.
32. *Divine Imperative*, p.61.

33. *Dogmatics*, 2:72.
34. *Man in Revolt*, p.9.
35. *Man in Revolt*, p.9.
36. *Dogmatics*, 1:15.
37. *Truth as Encounter*, p.37.
38. *Revelation and Reason*, pp.15—16.
39. *Revelation and Reason*, p.16.
40. *Dogmatics*, 2:27.
41. *Dogmatics*, 2:47.
42. *Truth as Encounter*, p.52.
43. "Nature and Grace",载于 *Natural Theology*, p.24。
44. Barth, "Nein!",载于 *Natural Theology*, p.74。
45. "Nein!", p.128.
46. *Dogmatics*, 1:347.
47. *Dogmatics*, 1:332.
48. *Truth as Encounter*, p.144.
49. *Dogmatics*, 1:338.
50. *Dogmatics*, 1:318.
51. *Revelation and Reason*, p.145.
52. *Revelation and Reason*, p.1284.
53. *Revelation and Reason*, p.276.
54. *Dogmatics*, 2:342.
55. *Revelation and Reason*, p.169.
56. *Revelation and Reason*, p.179.
57. *Revelation and Reason*, p.292.
58. *Revelation and Reason*, p.132.
59. 关于布尔特曼的主要著作,请参阅 *Theology of the New Testament*, 2 vols., trans. Kendrick Grobel(New York: Scribner, 1951, 1955); *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, ed. Hans Werner Bartsch, trans. Reginald H.Fuller(New York: Harper & Row, 1961); *The History of the Synoptic Tradition*, trans. John Marsh (Oxford: Basil Blackwell, 1963); *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultman*, ed. And trans. Schubert M.Ogden(London: Hodder and Stoughton, 1961); *Faith and Understanding*, ed. Robert W.Funk, trans. Louise Pettiebone Smith(Philadelphia: Fortress, 1987); *Jesus Christ and Mythology* [New York: Scribner, 1958];以及 *The Gospel of John: A Commentary*, trans. George R.Beasley-Murray(Philadelphia: Westminster, 1971)。对布尔特曼著作的研究,比较重要的著作如下:Robert C.Roberts, *Rudolf Bultman's Theology: A Critical Appraisal*[Grand Rapids: Eerdmans, 1976]; Walter Schmithals, *An Introduction to the Theology of Rudolf Bultmann*[Minneapolis: Augsburg 1968]; Charles W.Kegley, *The Theology of Rudolf Bultmann*[New York: Harper & Row, 1966]; John Macquarrie, *An Existentialist Theology* [London: SCM Press, 1955]; Anthony Thiselton, *The Two*

Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer and Wittgenstein[Grand Rapids: Eerdmans, 1980];以及 Schubert M.Ogden, *Christ without Myth: A Study Based on the Theology of Rudolf Bultmann*[New Harper, 1961]。

60. "Autobiographical Reflections",载于 *Faith and Understanding*, p.288。
61. 关于海德格尔对布尔特曼的影响,请参阅 John Macquarrie, *An Existentialist Theology* [London: SCM Press, 1955]。
62. *Jesus Christ and Mythology*, p.51.
63. *Jesus Christ and Mythology*, p.55.
64. *Jesus Christ and Mythology*, p.56.
65. "New Testament and Mythology",载于 *Kerygma and Myth*, p.30。
66. "The Problem of 'Natural Theology'",载于 *Faith and Understanding*, p.319。
67. 在很小范围内,布尔特曼也允许使用自然神学这种说法。因为当一个人"从哲学上解释存在时,他一定知道其历史性。从这种意义上说,他也一定认识上帝"。不过,这种哲学思考,只能揭示我们的存在问题。准确说来,它会让我们认识上帝之道。布尔特曼最后说:"问题并非答案,虽然无信仰者总想把它当作一种回答。只有信仰有权利说,这个问题就是其回答;当它这么说的时候,它就把'自然神学'驱逐出去了。"请参阅"The Problem of 'Natural Theology'", p.323。
68. *Jesus Christ and Mythology*, p.65.
69. *Jesus Christ and Mythology*, p.40.
70. "Bultmann replies to His Critics",载于 *Kerygma and Myth* p.192。
71. 因为人们把 *Historie*(历史)与 *Geschichte*(历史)都翻译为 history(历史),所以布尔特曼做了这种区分。
72. *The History of the Synoptic Tradition*, p.372.
73. 布尔特曼认为,关于耶稣的历史事实无关紧要,他说:"保罗所关心的是,耶稣道成肉身,活在地上。耶稣是某个具体的人,一个犹太人,'取了奴仆的形象,成为人的样式'(腓 2:7),'为女子所生,且生在律法以下'(加 4:4)。当他知道这些情况时,他才对耶稣的出生或生平感兴趣。除此之外,耶稣的生活方式、传道及其性格特征,没有任何意义;耶稣的教诲也是如此。"请参阅 *Theology of the New Testament*, 1:293—294。
74. 布尔特曼甚至认为,即使耶稣知道自己是弥赛亚,在神学上,这还是没有任何意义。"只有历史学家能回答这个问题——如果这个问题是可以回答的——信仰是个人的决定,决不能依赖历史学家的研究。"请参阅 *Theology of the New Testament*, 1:26。
75. "New Testament and Mythology", pp.11—12.
76. "New Testament and Mythology", p.1.
77. *Theology of the New Testament*, 1:3.
78. *Theology of the New Testament*, 1:3.
79. *Jesus Christ and Mythology*, p.18.
80. "New Testament and Mythology", p.3.
81. "New Testament and Mythology", p.11.
82. *Jesus Christ and Mythology*, p.43.

83. "New Testament and Mythology", p.5.
84. *Jesus Christ and Mythology*, pp.31—32.
85. *Theology of the New Testament*, 1:299.
86. *Theology of the New Testament*, 2:237—38.
87. 基督被钉十字架时,很多早期基督徒都在场。因此,这个历史事件向他们揭示了存在的意义。可是,他们记述的这个事件却不允许我们认为,这个事件包含着耶稣救世的意义。因为我们体验到被钉十字架的耶稣与升天的耶稣,所以十字架对我们是有意义的。请参阅"New Testament and Mythology", p.38。
88. "New Testament and Mythology", p.37.
89. "New Testament and Mythology", p.39.
90. "New Testament and Mythology", p.39.
91. *Jesus Christ and Mythology*, p.71.
92. John Macquarrie, *An Existentialist Theology: A Comparison of Heidegger and Bultmann* [London: SCM Press, 1955], p.215.
93. 关于尼布尔的主要著作,请参阅 *Beyond Tragedy*[New York: Scribner, 1937]; *Christian Realism and Political Problems*[New York: Scribner, 1953]; *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*, 2 vols.(New York: Scribner, 1943); *Faith and Politics: A Commentary on Religious, Social and Political Thought in a Technological Age*, ed. Ronald H.Stone(New York: G.Braziller, 1968); *An Interpretation of Christian Ethics*[New York: Seabury, 1979];以及 *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*[New York: Scribner, 1932]。尼布尔的一些短篇著作已经出版。我们推荐以下几种:*The Essential Reinhold Niebuhr: Selected Essays and Addresses*, ed. Robert McFee Brown(New Haven: Yale University Press, 1986);以及 *A Reinhold Niebuhr Reader: Selected Essays, Articles and Reviews*, ed. Charles C. Brown(Philadelphia: Trinity Press International, 1992)。关于尼布尔的传记,请参阅 Richard Fox, *Reinhold Niebuhr: A Biography*[New York: Pantheon, 1985]。关于尼布尔的二手资料包括:Charles W.Kegley and Robert W. Bretall, eds. *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social and Political Thought*,载于[*The Library of Living Theology*, vol.2(New York: Macmillan, 1956)]; Langdon Gilkey, *On Niebuhr: A Theological Study*[Chicago: University of Chicago Press, 2001]; June Bingham, *Courage to Change: An Introduction to the Life and Thought of Reinhold Niebuhr*[New York: Scribner, 1972]; Holtan Peter Odegard, *Sin and Science: Reinhold Niebuhr as Political Theologian*[Yellow Springs: Antioch, 1956];以及 Hans Hofmann, *The Theology of Reinhold Niebuhr*[New York: Scribner, 1956]。
94. 举例来说,尼布尔认为,"卡尔·巴特发起的那场神学运动,深刻地影响了教会的思想。不过,这种影响是消极的,因为它丝毫没有质疑教会以外的那些思想。他彻底否定文艺复兴运动所发现的那些真理,却未能指出,它们错在哪里。"请参阅 *The Nature and Destiny of Man*, 2:159。
95. Niebuhr, "Intellectual Autobiography",载于 Kegley and Bretall, *Reinhold Niebuhr*, p.6。
96. "Intellectual Autobiography", p.20.
97. *The Nature and Destiny of Man*, 1:3.

98. *The Nature and Destiny of Man*: *A Christian Interpretation*, 1:252.

99. 尼布尔认为,我们之所以犯罪,恰恰是因为我们有自由。自由允许我们超越生存的生理功能与局限。"人可能丧失道德品质(超越性),毁灭其本性中的适当功能,他能这样做,正因为他能够利用其本性中的一种要素,即自由。"*The Nature and Destiny of Man*: *A Christian Interpretation*, 1:185.

100. *The Nature and Destiny of Man*: *A Christian Interpretation*, 1:270.

101. *Moral Man and Immoral Society*: *A Study in Ethics and Politics*, p.xi.

102. *The Nature and Destiny of Man*: *A Christian Interpretation*, 1:212.

103. *The Nature and Destiny of Man*: *A Christian Interpretation*, 1:217.

104. Epigraph to *Justice and Mercy*.

105. *The Nature and Destiny of Man*: *A Christian Interpretation*, 1:23.

106. *The Nature and Destiny of Man*: *A Christian Interpretation*, 1:16.

107. "Intellectual Autobiography"(思想自传),p.11.

108. *The Nature and Destiny of Man*: *A Christian Interpretation*, 1:127.

109. *Beyond Tragedy*, p.14.

110. *Faith and Politics*, p.17.

111. "Intellectual Autobiography", pp.17—18.尼布尔常常把宗教神话比作艺术作品,艺术家也要以物质为媒介,来传达一种高于被造物的真理。另一个可以进行比较的地方是,艺术与神话都会歪曲历史以及我们的经验。"就其优点而言,艺术家与先知,通过想象一种没有科学的精确性,却又高于科学的东西,揭示了人类经验的高度与深度。"(*Faith and Politics*, p.27.)

112. *The Nature and Destiny of Man*: *A Christian Interpretation*, 2:50.

113. *The Nature and Destiny of Man*: *A Christian Interpretation*, 1:263.

114. *Beyond Tragedy*, p.290.

115. *The Nature and Destiny of Man*: *A Christian Interpretation*, 2:294.

116. 关于蒂利希的主要著作,请参阅 *Systematic Theology*, 3 vols.(Chicago: University of Chicago Press, 1951—63); *Theology of Culture*, ed. Robert C. Kimball(New York: Oxford University Press, 1959); *The Protestant Era*, trans. and ed. James Luther Adams (London: Nisbet, 1951); The *Religious Situation*[New York: Meridian, 1956]; *The Shaking of the Foundations*[New York: Scribner, 1948]; *My Search for Absolutes*,插图:Saul Steinberg(New York: Simon and Schuster, 1967); *The New Being*[New York: Scribner, 1955]; *The Courage to Be*[New Haven: Yale University Press, 1959]; *Dynamics of Faith*, ed. Ruth Nanda Anshen(New York: Harper, 1957);以及 *The Future of Religions*, ed. Gerald C.Brauer(New York: Harper & Row, 1966)。关于蒂利希的选集,请参阅 F.Forester Church, *The Essential Tillich*: *An Anthology of the Writings of Paul Tillich*[New York: Macmillan, 1987]。

    关于蒂利希的思想,比较有用的二手资料包括:Charles W.Kegley ed. *The Theology of Paul Tillich*,载于 *The Library of Living Theology*, vol.1(New York: Macmillan, 1952); Alexander J.McKelway, *The Systematic Theology of Paul Tillich*[Richmond: John Knox, 1964]; Kenneth Hamilton, *The System and the Gospel*: *A Critique of Paul

Tillich[Grand Rapids: Eerdmans, 1967]; Walter Eisenbeis, *The Key Ideas of Paul Tillich's Systematic Theology*[Washington, D.C.: University Press of America, 1983];以及 James Luther Adams, Wilhelm Pauck and Roger Lincoln Shinn, eds., *The Thought of Paul Tillich*[San Francisco: Harper & Row, 1985]。关于蒂利希的丰富多彩的生活,请参阅 Wilhelm and Marion Pauck, *Paul Tillich, His Life and Thought*, vol.1, *Life*(生平)[New York: Harper & Row, 1976],以及他妻子撰写的回忆录: Hannah Tillich, *From Time to Time*[New York: Stein and Day, 1973]。关于蒂利希对自己人生的评论,请参阅 Paul Tillich, *On the Boundary: An Autobiographical Sketch*[New York: Scribner, 1966]。

117. *My Search for Absolutes*, p.48.
118. *Systematic Theology*, 1:3.
119. *Systematic Theology*, 1:6.
120. *Systematic Theology*, 2:13.
121. *Systematic Theology*, 1:62.
122. *Biblical Religion*, pp.11—12.
123. *Systematic Theology*, 1:22.
124. *Systematic Theology*, 1:14.
125. *Biblical Religion*, p.55.
126. *Biblical Religion*, p.51.
127. *Systematic Theology*, 1:235.
128. *Systematic Theology*, 1:245.
129. *Systematic Theology*, 1:252.
130. *Systematic Theology*, 2:34.
131. *Systematic Theology*, 2:44.
132. *Systematic Theology*, 1:135.
133. *Systematic Theology*, 2:155.
134. *Systematic Theology*, 1:35.
135. *Biblical Religion*, p.4.

185

第六章 实用主义与过程:美国的思想探险

考察了神学史上很重要的一段历史之后,现在,我们要把目光转向哲学,转向美国。我们的兴趣还是在第一次世界大战以后的那个年代,两大思潮试图对它们所继承的思想传统进行重大修改。和早期的维特根斯坦与逻辑实证主义者一样,每个人都想改造哲学,使哲学与科学保持一致,尽管其哲学观点各不相同。这些人包括约翰·杜威(John Dewey, 1859—1952)与阿尔弗雷德·诺斯·怀特海(Alfred North Whitehead, 1861—1947)。从怀特海去到哈佛大学,直到其去世,这两个人是美国当时在世的最著名的哲学家。他们都属于经验主义传统,都重视科学及其对哲学的重要意义,都发展了威廉·詹姆斯的某个思想。但是,其哲学互不相同。比较而言,那时的约翰·杜威名气更大。他相信进步,相信科技的力量,最能代表20世纪30年代的美国精神。我们先来看他的思想。

约翰·杜威

约翰·杜威出生于新英格兰,继承了C.S.皮尔斯与威廉·詹姆斯的思想。他是美国实用主义哲学的第三位代表。[1]当美国的哲学变得越来越学术、越来越专业时,杜威仍保持其大众知识分子的本色。其文章与讲话探讨了许多日常话题,涉及政治、教育和道德。[2]他经常参加各种组织,谋求国内外的社会改革。其最大、最持久的影响力是在教育哲学这个领域,他成功地阐述了一种切实可行的智育观。在其漫长的学术生涯中,他著作等身,举办了无数次讲座,写了40本书,发表了七百多篇论文。[3]

186

杜威学术生涯的起点并不高,最初,他只是佛蒙特州的一位中学教师。早期,他的兴趣在于苏格兰的常识哲学。一个朋友鼓励杜威继续深造,于是他去了新成立的约翰霍普金斯大学。C.S.皮尔斯正在那里教授哲学。但是,在这个时

期，杜威对黑格尔与唯心主义产生了兴趣，后来才转向实用主义。人们可以说，杜威的经历概括了美国哲学史，最早是常识实在论，后来转向唯心主义，最后走向实用主义。

从约翰霍普金斯大学毕业不久以后，年轻的杜威开始对心理学产生兴趣。在早期阶段，他就发表了一些以唯心主义为基础的心理学论文。这些文章最后集结为其第一部专著《心理学》(1887)。[4]这位年轻的哲学家对实验心理学的兴趣与日俱增(在约翰霍普金斯大学时，他曾随G.S.霍尔学习实验心理学)，对哲学方法的理解更加科学，终于返归皮尔斯与詹姆斯的思想。詹姆斯的经典著作《心理学原理》(1890)对杜威哲学产生了很大影响。在这段时期，杜威执教于多所大学，如密歇根大学、明尼苏达大学与芝加哥大学。在芝加哥大学时，他帮助建立了一所“实验小学”，后更名为杜威小学，他对教育产生了浓厚兴趣。较之其他学术领域，杜威在教育哲学领域享有最大的影响力。1904 年，杜威离开中西部大学，接受了纽约哥伦比亚大学一个哲学方面的职位。他在这里一直工作到 1930 年，其间提出其成熟的哲学思想。他于 1930 年退休，却没有停止哲学研究，因为杜威一辈子都是民众的知识分子。他去世界各地讲学，得到许多名牌大学的荣誉博士学位。他经常撰文讨论当时的政治社会问题，这些文章不是发表于学术期刊，而是发表于反映民意的普通刊物。78 岁高龄时，他去了墨西哥，担任利昂·托洛茨基(Leon Trotsky)审查委员会主任，斯大林指控托洛茨基背叛了苏联；杜威及其委员会认为，托洛茨基无罪。杜威还是最早批评斯大林政权的人(1928 年，他访问过苏联)。这时，西方的许多知识分子仍迷恋斯大林，因此，他们对杜威持批评态度。[5]他欢迎人们公开批评其思想，自由探讨社会与道德问题，这是杜威的典型特征。在后来的麦卡锡时代，他曾捍卫共产主义者在美国大学任教的权利。八九十岁高龄时，杜威还出版了几本讲义和专著。第二次世界大战以后，其哲学影响日渐衰微，但是，直到 1952 年以 90 高龄去世时，他仍然是世界上最著名的哲学家之一。[6]

杜威成熟时期的哲学将詹姆斯、皮尔斯的实用主义与对科学、科学方法的高度重视融为一体。杜威坚持认为，只有接受科学的思维模式，文化才能发展，哲学才能进步。在其对逻辑与教育哲学的研究中，他强调理性(或研究)的实际意义和解决问题的能力。杜威喜欢称其哲学为“工具主义”，因为他强调，哲学是解决问题的一种工具。科学方法是解决问题的最佳途径，因此，他坚持认为，文化

要发展，学科要进步，道德与社会科学就必须采用这种方法。此外，杜威还试图把逻辑与意义置于一种贴近生活与生存的语言观之上，这比维特根斯坦的类似观点要早好几年。[7]在杜威看来，经验与生存是知识的出发点与落脚点，因此，哲学必须具有实验性。

对实验科学来说，认知是指某种聪明的做法；它不再进行思辨，而是真正意义上的切实可行。这就是说，除非哲学与公认的科学精神彻底决裂，否则它也必须改变其本质。它必须具有实用性，必须具有可操作性与实验性。[8]

188

请注意，在这段话中，“必须”一词的确切含义何以来自“科学精神”。杜威坚持科学主义的立场，这一时期的美国人大都如此。[9]换言之，在杜威看来，科学是探求知识与真理的最好方法，因此，我们对未来的“工业社会”充满信心。

当杜威来到爱丁堡大学做吉福德讲座时，他扩展了哲学的实验方法的内涵。在《追求确定性》(1929)一书中，他首先批判了他所谓西方的思想传统。他把希腊哲学家、斯宾诺莎、笛卡尔、康德与黑格尔分为一组，冠之以“古典传统”，然后批判这个传统，因为它要寻求一种高于变化不定的历史的实在性，还要为知识寻找一种牢固的、绝对的、毋庸置疑的基础。他认为，哲学应该以科学为先导，以经验为准绳，更实事求是，更愿意修正自己的错误。与杜威的其他哲学著作一样，这本书从很多方面“考察了科学方法对认识论与心灵哲学所具有的重要意义”。[10]

作为一个始终对心理学感兴趣的哲学家，杜威的心灵概念是其思想的一个重要方面。在休谟与詹姆斯的影响下，杜威把人的心灵理解为逐渐形成的、与环境有密切联系的一连串习惯。他不承认灵魂是一种独立的实体，始终对身心二元论(笛卡尔)持批判态度，视之为不科学。青年时代，杜威信奉黑格尔，因此，他总是喜欢把事物看作一个整体；他坚决批判形形色色的二元论。此外，他认为，适用于心灵与身体的那些道理，同样适用于作为整体的实在。在其形而上学著作《经验与自然》(1925)中，杜威把心灵的生活牢固地建立于自然界。“经验既‘在’自然界，又‘属于’自然界。”[11]和心灵一样，自然也在不停地进化。“任何生命都是一个事件……在自然界，确定性与不确定性相互交织。因此，所有的生命、思想与人的行为，实际上都是一种实验。”[12]自然在不停地运动(其结构是稳

定的，但不是固定不变的、永恒的），因此，一切生命有机体必须适应其不断变化的环境。这个道理不仅适用于人类的心灵生活，从少到老，概莫能外，而且适用于最微小的生物有机体。杜威深受黑格尔与达尔文的影响，但是他比他们走得更远。他认为，实在是一个能动的有机体，心灵生活牢固地扎根于一个更大的生物圈，人类是这个生物圈的一部分。

杜威认为，实在总是在不停地进化，因此，我们的思想与价值观念也必须随之进化。与坚持科学主义的很多人不同，杜威认为，对文明与哲学来说，人的价值观念具有特别重要的意义。但是，我们何以知道，什么是真正有价值的东西？在杜威看来，发展是最高的道德目标。永恒的或先天的善是不存在的。善是人的创造，它来自我们对自然的体验。发展是唯一的、符合现代科学的最终目标：最高的道德目标不是完美，而是改善、进步、进化。[13]作为一个公众知识分子，杜威根据这些实用的理由来捍卫民主。在共产主义、法西斯主义与反民主的政治力量方兴未艾的时代（不仅在欧洲，北美也是如此），杜威坚持捍卫民主思想，殊非易事。他认为，民主不仅是一种政治制度：民主是一种生活方式，随着社会的发展与进步，人们需要面对新的实在，应对新的挑战。[14]在其小册子《共同的信仰》（1934）中，杜威还将其对价值观念、社会与开放性研究的看法用于探讨宗教问题。

虽然杜威在很多问题上都追随皮尔斯与詹姆斯，但是他没有接受他们对上帝的信仰。在杜威看来，上帝不过是一种符号，以表达更高的价值观念的统一性。换言之，上帝不是真的存在，人们可以把“上帝”一词理解为一种代表人类文化与价值观念中最优秀成分的密码。“它是指激发我们去追求与行动的所有理想目标的统一体。”[15]毋庸赘言，这样使用“上帝”一词，确实与众不同，甚至会让人产生误解。他相信科学，相信哲学自然主义，坚持认为自然之外，并没有什么超自然的、永恒的或理想的王国：所有这些思想构成一种进化论人文主义，这就是杜威的宗教哲学。

杜威是一个受欢迎的哲学家与公众知识分子，他抓住了那个时代与那种文化的精神。现在看来，其对科学与进步的坚信不疑似乎很幼稚，但这是因为经历了一个世纪，我们发现了技术带来的问题，看到了科学的不同性质的复杂性。从他的哲学中我们还能汲取很多有益的教训。举例来说，我们当然要更好地理解心灵，我们的解释要比以往的身心二元论更符合现代科学。无论我们为何物，人

是自然界的一部分，杜威的这一说法无疑是正确的。但是，其社会达尔文主义、科学主义与对“发展”的坚定信念，却经不起第二次世界大战的严峻考验。全世界都在战斗岁月中，人类把科学知识用于骇人听闻的目的。因为有技术，人类能够比以前更有效地毁灭自身。

杜威的道德哲学还存在一个与此相关的问题。杜威认为，科学是解决包括伦理学在内的所有哲学问题的基本方法。但是，他不可能合理地说明科学所依赖的那些价值观念。杜威赋予科学非常重要的意义，但是，科学方法不可能解释这种重要意义。只有概念化的理性论证能担此重任，因为它不诉诸科学与科学方法，能够避免循环论证。与杜威不同，我们不再认为，科学方法一定会造福所有的人。最后一点，杜威试图建立一个完整的哲学体系，这种想法很快就过时了。逻辑实证主义的兴起使其科学哲学黯然失色。具讽刺意味的是，作为一个如此迷恋科学的哲学家，杜威的科学哲学现在看来是有问题的。经过与逻辑实证主义的斗争，科学哲学大大超越了杜威的那种简单模式。杜威所代表的实用主义传统要想继续存在，他就必须跻身于更加专业的（而非更加通俗的！）哲学家之列，掌握新的符号逻辑与分析哲学的严密推论。其实，这就是后来发生的事情。杜威在世时，已经出现了一个重要的逻辑实用主义学派，其主要代表是W. V.O.蒯因。下一章将讨论蒯因的思想，在此之前，我们应该探讨两次世界大战期间出现的另一位重要的美国哲学家。

怀　特　海

尽管怀特海与杜威有许多不同之处，他们还是有很多共同点。他们是在同一段时间活跃于美国东北角的具有重要影响的哲学家。他们不仅对哲学在文化中所发挥的作用感兴趣，而且对教育感兴趣。两者都认为，价值观念与道德维度在系统哲学中具有重要意义。两者都受威廉·詹姆斯与唯心主义的影响，但是逻辑在其哲学思想中占据核心位置。他们都认为，哲学必须以经验为出发点，从这个角度看，他们都继承了英国的经验主义传统。但是他们又都认为，哲学不能停留于经验。他们都勉强同意，其理论需要一种系统的形而上学方法；此外，他们都提出一种形而上学。这种理论认为，实在是一个动态的过程，它包含着运

191

动、变化与结构。[16]这是两者的相似性——其差异性同样很明显。怀特海对自然与科学的解释，反映了唯心主义的传统，杜威则代表了美国哲学中的自然主义倾向。实际上，早在哈佛时期，怀特海就提出了（迄今为止）英语世界的最后一个宏大的形而上学体系。

我们知道，怀特海发展了唯心主义传统，这是一种创造性的、符合现实的发展，人们称之为过程哲学。在西方思想中，这是一种历史悠久的观点。[17]强调实在的运动变化是过程哲学的主要特征。黑格尔与亨利·柏格森是过程哲学的重要代表，虽然他们未曾使用这样的术语。从形而上学思想较为明显的著作来看，詹姆斯与杜威也可被看作广义的过程哲学家。怀特海及其信徒的著作开始主导这一传统，狭义而言，人们可以把过程哲学等同于怀特海及其信徒的有关论著。对怀特海的关注意味着，人们可能忽视其过程哲学领域的英国同事塞缪尔·亚历山大（Samuel Alexander，1859—1938）的著作。

塞缪尔·亚历山大是犹太哲学家，他出生于澳大利亚，但是其大部分职业生涯是在牛津大学的教师岗位上度过的。[18]实际上，他是第一个在牛津或剑桥大学拥有教师席位的犹太人。亚历山大对达尔文与黑格尔感兴趣，其早期著作探讨自然科学视野中的道德问题（与杜威大同小异）。他在哲学领域的最大贡献，是其吉福德讲座《空间、时间与神》（1920）。[19]亚历山大的时空观来自爱因斯坦，他提出了过程哲学的时空观，以此为实在的基本材料。人的理解力与错综复杂的事物，产生于物质变化的过程之中。这个变化着的存在构成一个新的发展链条，上帝或神处于该链条的最高端。但是，亚历山大认为，上帝的存在是不完整的。"真正有神性的上帝，是不存在的，他只是一种理想，总是处于变化之中。"[20]在他看来，神意味着所有实在的完美统一，类似于斯宾诺莎所谓的上帝。对亚历山大、怀特海等现代过程哲学家来说，人们必须在一个更大的形而上学体系中来理解科学（与科学发现的过程）。因此，两者都强调实在的运动性，以及神在这个更大的范围内所起的作用。[21]

192

怀特海是 20 世纪最重要的过程哲学家，但是最初他并不是一个哲学家。其哲学兴趣来自其对数学、逻辑与现代物理学的研究。与其过程思想家的身份相称，怀特海的哲学随着时间的发展而发展。[22]其学术生涯开始于数学领域。1884 年，他成为三一学院的教师，他在那里教授数学，其学生包括伯特兰·罗素、J.M.凯恩斯等。其最早的著作讨论的是代数与几何，但是，怀特海的最大贡献在数理

逻辑领域。他与罗素合著的《数学原理》(1910—1913)是西方逻辑史上最重要的文献之一。[23]怀特海与罗素合作,共同探讨演绎逻辑的数学形式,以便将所有的数学真理置于逻辑之上。这一时期,怀特海去了伦敦,开始研究物理学的新领域,特别是爱因斯坦的理论。1914 年,他晋升为应用数学教授,开始撰写一系列关于教育改革与科学哲学的论文。[24]伦敦时期对于人们理解他日益增长的形而上学兴趣具有重要意义。他出版了三部探讨物理学及其哲学意义,特别是探讨自然概念的著作,因为这个概念对现代科学至关重要。[25]《自然的概念》(1920)是怀特海在剑桥大学的讲课稿,也是其为普通读者撰写的第一部哲学著作。在这部书中,他详细阐述了一种具有哲学意义的自然观。他认为,对现代物理学来说,这种自然观是不可或缺的。在学术性更强的其他著作中,他也阐述了这一思想。

193 在这个早期阶段,怀特海还苦苦思索空间的哲学解释。以科学和哲学为依据,他反对从古希腊一直到牛顿时期人们所坚持的自然观,尤其是他们的形而上学。这种观点认为,在我们的经验世界之后或之下,还有一个形而上学的基础。与此相反,怀特海对自然的定义是,"我们通过感官而知觉到的那些东西"。[26]与此同时,怀特海坚持科学的客观性。人们在感觉印象中能够观察到的那些自然科学的事实,必须"与思想相对应,具有独立性"。[27]感知自然往往是感知某种东西,而不仅仅是内心的主观体验。怀特海坚决反对把自然一分为二,一方面是人们能够感知到的现象,另一方面是所谓不可感知的、物质"自然"中的深层原因。与此相反,他要探索一种连贯的、各部分彼此相连的自然观,知觉只是这种自然观的一部分。

怀特海认为,事件乃自然科学的最终事实。在此早期阶段,他对事件的定义是,"某个地点在某段时间所具有的具体特征"。[28]人们不再走到事件背后,去寻找一种容器式的空间概念、物质基础或物体。毋宁说,在现代科学看来,事件本身即自然的基本实在。伦敦的克娄巴特拉方尖碑式的永恒结构,不过是事件的永恒结构,而非自然的最终要素。即使在这些早期作品中,后期怀特海对实在的过程式理解已见端倪,他称这种理解为有机体哲学。与布拉德雷(Bradley)和罗伊斯(Royce)一样,怀特海认为,实在是心灵与自然的一种融合(与通常的认识一样)。这些唯心主义者关注"绝对的一",因为它是实在的统一性原则,怀特海却把这个"绝对者"解析为许许多多的终极事件。其成熟的实在概念如下:它是无

限的经验之流，这些经验在一个复杂的关系网中相互作用，每个事件既有心灵属性，也有物质属性（与通常的认识一样）。

在英国临近退休时，怀特海收到哈佛大学的邀请，请他去做哲学教授。1924年，他去了哈佛，很快就出版了又一部哲学三部曲。这一次，他开始更清楚地探讨形而上学与宗教问题。[29]在怀特海看来，离开形而上学，人们就不可能从哲学的角度解释现代科学。杜威等哲学家从唯物论、无神论的角度理解科学，怀特海坚决反对这种观点。他甚至认为，在其更大的哲学体系中，应该有上帝的位置。[30]在形而上学领域，怀特海的主要著作还是其1927—1928年所撰写的吉福德讲座稿《过程与实在》，该书表述了其成熟的形而上学体系。[31]这部著作包罗万象，他给自己提出一个宏伟目标：建设一个“完整的宇宙论”，换言之，“这些思想能够把美学、道德与宗教，和那些起源于自然科学的世界观融为一体”。[32]

194

怀特海的《过程与实在》是宏大的西方形而上学的典范。[33]人们可以把这部著作的很多内容，看作其成熟的哲学思想——他分析了作为变易的存在，以及实在的各个方面，包括道德与审美。该书的主角是“真正的实体”或“真正的起因”，怀特海以此来表达世界的最基本、最真实的因素。为了理解他所谓真正的实体，我们必须简要考察这部具有挑战性的哲学著作的主要思想。

怀特海的形而上学方法，沿用其早年几何学、数学与形式逻辑的著作所使用的方法。他的做法是，提出一些基本准则或原理，然后根据这些核心理论，建立一个完整的思想体系。怀特海的专有词汇正是来自这种方法。正如在数学中，我们可以任意界定一个函数，只要它与更大的体系相一致，能在其中发挥作用。怀特海以全新的方式，自由地使用词汇，创造出一些崭新的词汇，赋予其特殊含义。只有在其思想体系中，这些词汇才有意义。如果其专业术语或核心理论彼此连贯，融为一体，他通常不会主动阐述其内涵。他倒是常常批评别人的方法，把自己的思想作为一种更好的选择而提出来。如他所言：“哲学探索的正确方法是建立一种思维模式，一种人们所能想到的最好的模式。然后根据这个模式，去坚定地探索经验的意义。”[34]他还认为，其核心理论或“基本思想，乃思维模式之源。两者互为前提，分开来看，两者均无意义”。[35]这正是形而上学中的几何学方法，很容易让读者想起斯宾诺莎，因为他试图用几何学的方法研究伦理学。在《过程与实在》卷首，他宏观地阐述了这种“思辨哲学”的宗旨。

195

怀特海告诉我们，思辨哲学（即该书）的目的，是建立“一个由日常观念组成

的、逻辑的、连贯的、有必然性的体系。根据这个体系，我们能够解释经验的所有因素”。[36]这确实是一种宏大的哲学。这种意义上的形而上学，是一个宏大的观念体系，所有的实在，以及全人类，都能在这个体系内获得正确解释。这样的形而上学体系建立在理性和经验的基础上。就理性而言，它必须是逻辑的、连贯的，也必须“适用于”我们的经验，能够“充分解释”我们的经验。怀特海当然知道，思辨哲学的理想无论多么宏大，其思想必须面对批评、修正与进一步的发展。“在哲学讨论中，谈到观点的终极性，一丝一毫的确定无疑，都是愚蠢的表现。”[37]这些宏伟理想的实现，当然是振奋人心的。

怀特海思想体系的核心，是真正的实体，他把它简要地界定为“构成世界的终极实物”。[38]不过，真正的实体不是我们日常生活中的普通事物。毋宁说它们是一些极其微小而短暂的事件（与上述事件型自然观相一致）。因此，它们又可被称为真正的起因。我们日常生活中的事物，都是这些极其微小而短暂的事件的“组合”。不同的真正起因之间的关系，构成实在之网，此即时间和宇宙的运动变化的过程。怀特海认为，所有真正的实体，均以积极或消极的方式，与以往所有的真正起因“相联系”。因此，每一个真正的起因都能为所有的实在带来统一性：诞生之时，真正的实体在其短暂的生命中，就把所有的实在融为一体。不仅如此，每一个真正的起因，都是一个有体验能力的主体。在怀特海看来，自由不是人类的特权：无论多么微小，每一个真正的实体都享有一定程度的自由。在他对实在的理解中，创造与新颖具有非常重要的意义。它们是所有实物的组成部分，无论它们多么微小。真正的自我意识很稀少，也很有限。怀特海确实是用我们精神生活的语言（情感、期待、满足等）来描述所有的真正起因，从某种意义上说，人们可称其哲学为“泛心论”（其字面意思是“万物皆心”）。但是他并不认为石头、树木也有意识。毋宁说，他把英国的唯心主义传统现实化、原子化了。这一传统坚持认为，自然归根结底是一种心灵。我们经验中的物质世界，说到底，是一种由主观的经验性事件或起因所组成的永恒流变，这些事件或起因结合起来，构成了我们经验中的事物。怀特海所谓实在的微小原子，即宇宙过程的基本材料，乃“点点滴滴的经验”——这是怀特海从詹姆斯那里借来的一个词语。[39]

196

怀特海的有机体哲学既强调过程，又强调关系。只有在经验与以往一切真正实体的关系中，只有在它对“永恒物体”所提供的形式与可能性的理解中，它的每一个主观起因才能发挥作用。在怀特海的思想中，永恒物体所起的作用，等同

于柏拉图哲学中的形式。实在的每个原子，构成整个宇宙的经验的每一个主观起因，均由关系组成。因此，任何真正的起因都是一种自我创造式的组合，经验与以往其他所有的起因，与某些永恒的事物，合而为一：对每一个起因来说，开始存在是一种新颖的创造行为。从某种意义上说，每一个真正的起因，都是所有实在的统一体：唯有上帝才是全部实在的统一体。诚然，上帝也是一个真正的实体（但不是真正的起因）。因此，从某种意义上说，怀特海认为，真正的实体以自身为原因。这符合斯宾诺莎的实体定义。斯宾诺莎认为，实体是自因，即它是自己存在的原因。为了让读者体验怀特海的术语，我们特作如下引述：

自因的意思是，增长过程是其决定掩盖情感的原因。情感所受的任何诱惑，都转化为一种效能，增长过程是这一决定的最终原因。这种自因构成了宇宙中的自由。[40]

如果你能读懂这几句话，你就快步入《过程与实在》的堂奥了！

与杜威不同（却类似于皮尔斯、詹姆斯与罗伊斯），怀特海的形而上学把上帝放在一个显要位置。[41]信仰上帝的哲学家自然要选择怀特海，以取代杜威的自然主义。上帝在有机体哲学中，发挥着几个重要作用。其（永恒的）"原始性"蕴含所有的永恒物体。世界上的形式与可能性，皆起源于此。其"从属性"在时间中，上帝能够体验并回忆起全部实在，把全部实在纳入上帝自身的变化过程，以及上帝对宇宙万物的更好的把握。因此，怀特海的上帝论被称为"两级神论"，因为上帝作为一个有限的真正实体，既有原始性，又有从属性。

197

吉福德讲座稿出版后，怀特海继续讲课、写作，阐述其哲学。作为当时著名的哲学家，他被授予许多名牌大学的荣誉博士学位。怀特海喜欢讲课，其最后一部著作《思维方式》(1938)汇集了他在几所大学为广大学生讲课的稿件。在此期间，他还撰写了一部追溯人类文化中的重要思想的专著《观念的历险》（该书很好地介绍了怀特海对很多问题的思考）。[42]他逝世于1947年，享年86岁，其骨灰撒在哈佛纪念教堂的墓地里。

评价。对怀特海的评价是一项艰巨任务。把他的思想梳理清楚已经是一个长期而艰巨的任务，更不要说深刻理解这些思想了。讨论和评价其哲学的第二手资料为数不少[43]，这里我们只能介绍几个我们感兴趣的问题。首先，人们很难

接受真正的实体这个概念。我们当然相信，真实的事物是存在的（这是真正实体的普通含义）。问题在于怀特海对这些实体的定义。单纯的事件独立存在着，把所有的实在统一起来，这些事件既包括心灵实在，又包括物质实在，它们是所有实在的基本材料，能在顷刻间开始存在，会有这样的东西吗？我们应该重新思考实体概念，即亚里士多德所谓 *ousia*，怀特海说得当然是正确的。但是，我们没有什么理由承认他那个复杂而玄奥的定义。[44] 再来看他的哲学方法，他想根据某些核心理论，建立一个宏大的思辨哲学体系，只有在更大的哲学体系中，这些核心理论才能发挥作用，这种设想的希望渺茫。在这个问题上，我认为，杜威的形而上学方法优于怀特海。[45] 怀特海坚持认为，在形而上学与自然科学的对话中，形而上学当然要修正自身。但是，在形而上学研究的终点，我们应该实现基本概念的统一，而不是在一开始，就把这种统一性强加于形而上学。我们的核心理论一开始就应该独立于其他理论，更有实验性，更加丰富，一开始就要接受日常经验与理性的检验。[46]

尽管其哲学体系与方法存在诸多问题，我们依然能从怀特海那里学到很多哲学知识。[47] 自然科学不能解释自身，它需要哲学的阐述与解释，他这种观点当然是正确的。诚然，所有的当代形而上学必须密切关注现代科学，看看它能教给我们哪些自然知识。但是人们应该承认，读怀特海的书，需要经过磨合，不是人人都能适应他。在哲学家当中，他受欢迎的程度从来都不高。

这个规律却不适用于一些宗教哲学家，他们认为，怀特海哲学为他们提供了一种重要的方法，以在理性的基础上重新思考上帝的本质，捍卫上帝的存在。这些思想家通常被称为"过程神学家"，尽管这些人并不都是怀特海的追随者。我们不可能全面探讨这个复杂而丰富的宗教哲学传统。因此，除了怀特海，我们还要讨论另外两位最重要的思想家。他们分别是查尔斯·哈茨霍恩（Charles Hartshorne，1897—2000）与德日进（Pierre Teilhard de Chardin，1881—1955）。

过程神学

法国哲学家、神学家与科学家德日进因其将进化论与基督教神学融为一体而闻名于世。[48] 作为法国过程哲学的代表，他深受柏格森而非怀特海的影响。年

轻时，德日进加入耶稣会(1889)，自然科学的功课成绩优秀。[49]他曾执教于埃及开罗的一家耶稣会中学(1906—1908)，在此期间，他对史前考古学与人类学产生了兴趣。在英国学习神学期间，其对科学的兴趣愈发浓厚。回到法国后，他继续进行科学研究，由于爱好哲学，他结识了柏格森的学生爱德华·勒·罗伊教授，两人的思想有很多共同点。德日进在巴黎大学攻读地质学与古人类考古学的博士学位，但是，第一次世界大战中断了他的学业，他参加了当时的医疗队(战争结束后，他因为勇敢而被授勋)。他毕业于1922年，被著名的巴黎天主教大学聘为地质学教授。

199

这时，其神学、哲学思想已闻名巴黎，尽管其出版物为数不多。他要用生物进化论来解释天主教教义，梵蒂冈的那些思想保守的天主教官员，并不看好这种做法。德日进委身于圣伊格纳修及其修会，他曾发过誓愿，因此，罗马当局可以通过耶稣会总会长来指挥他。1925年，他被调离巴黎天主教大学，后又被迫离开巴黎。天主教当局封杀德日进，终身不许他发表其神学著作，甚至禁止其担任法兰西学院的职务。在此紧要关头，他决定回到中国，他可以在那里自由地从事科学研究。

早在1923年，德日进就开始了在中国的研究，专门从事古人类学的研究。他在这一领域作出了突出的贡献。人们一度认为，在中国的史前人类学这一领域，他是全世界最伟大的专家之一。1929年著名的"北京人"的发现就有他的贡献。其科学思想不断进步，与此同时，其思想中更玄奥、更神秘的方面并未停滞不前。德日进撰写了《世间众生》(1923)一书，以非凡的辞藻追思圣餐的意义。[50]他还撰写了神学名著《神的氛围》(1927)，提出自己的基督教进化式泛神论。也是在中国，他完成了自己最重要的著作《人的现象》的初稿。

第二次世界大战以及日本占领中国期间，德日进在中国度过了一段艰难而危险的岁月。战争结束后，他回到法国。他发现，教会的神学家还是不能接受其思想。他在美国度过自己的晚年，不停地讲课、写作或修改自己的文章。他逝世于1955年，那时他已做好出版自己著作的计划。《人的现象》很快畅销全球，至今还影响着那些对宗教与科学之关系感兴趣的人。

200

德日进从进化论与神秘主义两个角度看世界。他力求其复杂哲学的统一性，拒不接受任何形式的二元论。德日进没有严格区分物质与意识，相反他认为，宇宙整体在某种程度上是有意识的。如果人是有进化能力的宇宙的最高点，

那么我们就只能以科学的方式来理解意识现象。因此他认为，任何事物都有一个主观的“里”与客观的“表”。宇宙的历史具有进化的特征，包含一些重要的“临界点”，这些临界点代表实在的复杂性与进化所经历的一些重大变革。宇宙史有三个临界点：行星上物质的诞生、生命的起源以及意识的进化。他用“圈”这个术语来描述宇宙的许多层面，如岩石圈、生物圈与人类圈。最后这个术语“人类圈”，是他的发明，特指复杂的、有自我反思能力的心灵这个层面，心灵由地球上的人类进化而来。他认为，进化的目标是更高的复杂性以及更高的意识形态，心灵的能量在世界万物中发挥作用。在心灵层面，德日进声称，还有一个“基督圈”，世界万物都在推进上帝之国。上帝与进化过程密切相关（无论在生物层面，还是在心灵层面，都是如此），基督真的化身于宇宙万物。德日进的神秘主义的目标指向“您（主基督）与宇宙的统一这个基本观点”。[51]

上帝之爱的力量指引宇宙万物朝着心灵的和谐与完美而努力，德日进称这种和谐与完美为最终点。“从心理演化的角度看，时间与空间真的被人化了——毋宁说，它们被超人化了……未来的普遍性只能是这种超越人类的人——在最终点的人。”[52]在他看来，宇宙的未来不是没有人性的物质，黑暗而死寂，而是意识之巅，是超越人类的和谐，万物皆统一于上帝。上帝道成肉身为耶稣，预示着这个最终点将显现于时间之内。全部宇宙是一种圣餐，基督化身为物质，在进化过程中，全部物质将进化为基督。这是最终点，也是进化的终点。德日进不仅相信生物与心灵的进化，而且认为上帝本身也要进化。耶稣过去是、现在仍然是进化的主要动力，他预示着世界万物将统一于上帝。

201 德日进的哲学是进化论、泛心论与天主教教义的综合。他认为统一与综合是最重要的优点，但是他的批评者指出，他对科学与基督教教义的解释不能成立，因为他把它们过于紧密地编织在一个宏大体系中。其生物进化论目的性太强，很像是让·巴蒂斯特·德·拉马克（Jean Baptiste de Lamarck）的那种不可信的理论；与此同时，德日进的基督教神学过于倾向于泛神论，没有紧紧依靠圣经真理和正统思想。[53]这些问题可能来自他对神学与科学的不当解释，他没有充分考虑这两个学科的特点。然而，他对宇宙目的与心灵和谐的解释耐人寻味。他的神秘主义作品充满诗情画意，这些优点将魅力永存。他正确地认为，基督教神学必须严肃对待进化论，因此，那些有志于科学与宗教对话的读者，仍然喜欢读他的书。

和德日进一样，美国哲学家查尔斯·哈茨霍恩首先不是一个神学家，但是，他与怀特海是20世纪过程神学最重要的代表。实际上，从很多方面看，哈茨霍恩在神学家中间推广了过程神学，怀特海则不然。20世纪的中间几十年，哈茨霍恩是美国最著名的宗教哲学家，他的很多学生把过程神学发展为一个重要学派。[54]

哈茨霍恩出生于宾夕法尼亚州，很小的时候就才思出众。[55]他毕业于哈弗福德学院(Haverford College)，但是第一次世界大战期间，他辍学数年，去法国当了一名勤务兵。回到美国后，他上了哈佛大学，在很短时间内就获得哲学系的学士、硕士与博士学位(1923)。他在德国学过两年哲学，听过埃德蒙特·胡塞尔与马丁·海德格尔的课，可是他们的著作对他没有多大影响。哈佛大学的怀特海及其同事对他产生了很大影响。他曾参与一个为期四年的研究项目，编辑出版C.S.皮尔斯的著作，这项工作也对他产生了很大影响。此后，哈茨霍恩就职于芝加哥大学哲学系(1938—1955)。此间，他曾去芝加哥市神学联盟讲课。他在宗教哲学与形而上学领域很快有了名气，成为过程神学的首要阐述者。1955年，他调到艾默里大学，1962年，又调到得克萨斯大学。虽然哈茨霍恩在神学界很有名气，其全部事业却是在哲学领域。他把自己首先当作一个哲学家。他的一生漫长而多产，享年103岁。 202

哈茨霍恩接受了怀特海宏大的形而上学体系，他相信，经验事实(真正的起因)是最基本的实在。他坚持认为，哲学只有当包括了形而上学、伦理学、美学与宗教，并且对实在有一个完整的看法时，才是完整的。在他看来，系统哲学是该学科之核心，他称自己的世界观为"新古典主义形而上学"。变化与创造是其形而上学体系中的重要概念，对那些忽视或低估变化与创造之重要性的哲学，他持严厉批评的态度。在这个问题上，他觉得，佛教哲学比希腊形而上学的某些方面更可取。上帝也在这个深层的变化过程之中。哈茨霍恩接受了怀特海的万有在神论，称其为新古典主义有神论。

哈茨霍恩认为，新古典主义有神论既避免了古典有神论(如阿奎那)的缺陷，也克服了古典泛神论(如斯宾诺莎)的不足。哈茨霍恩不相信泛神论所谓有限的上帝，也不相信古典有神论所谓绝对完美的上帝或无限的存在。他认为，上帝在某些方面是绝对完美的，在另外一些方面则是"相对地"完美。上帝的相对完美性是指，在某些方面，任何其他存在者都不可能超越上帝。以上帝的权能为例，

哈茨霍恩认为，上帝的权能只是相对地完美，其权能高于其他任何存在者（但不是无限的、全能的）。哈茨霍恩把上帝看作一个不断发展的、处于变化过程中的存在者，其能力与知识高于其他任何存在者。作为哲学家，他以哲学为基础，向人们推荐万有在神论：在宗教哲学领域，哈茨霍恩是理性主义者。他没有把自己的上帝观建立在特殊的启示之上。

虽说是怀特海的学生与捍卫者，哈茨霍恩并不是一个盲目的追随者。他为过程神学奉献了许多新的思想与论证，与怀特海相比，他更加重视上帝与宗教哲学。具体地说，哈茨霍恩发展和捍卫了安瑟伦所谓“上帝是不可超越的”观点，而且重新阐述了安瑟伦的本体论证明。[56]与怀特海不同，他认为，上帝不是一个真正的实体，而是一系列的真正实体，在时间中发展变化。哈茨霍恩的哲学神学在很多方面都非常类似于怀特海，他显然是发展了怀特海的思想。哈茨霍恩还称其思想为“两极有神论”，与其哈佛老师的神学思想并无二致。他称这两极为“抽象本质”与“具体状态”。哈茨霍恩把上帝理解为一个活生生的人，换言之，上帝是一个以人为中心的、由真正的起因组成的、绵延于时间中的“社会”。上帝把全部实在统一起来，由于这个原因，他坚持认为，上帝在许多方面都具有两极性。他甚至提出一个他所谓“两极原则”，按照这个原则，“单纯性、存在以及现实性等完全片面的陈述”不能描述任何真正的实在（当然也不能描述真正完美的上帝的实在性）。哲学家还要密切关注另外一个极端，关注“复杂性、变化、潜能与相关的对立面”。[57]其主要论点是，西方哲学家在理解上帝时，忽视了后面这些因素，因此他们的神学是片面的，缺乏连贯性。

根据形而上学的推论，哈茨霍恩提出一种复杂的、包含丰富关系的上帝观。他认为，无神论人文主义与古典基督教有神论在理性上无法成立。他严厉批评人们通常所谓上帝的属性，与此同时，他提出自己所理解的上帝的永恒性与自我存在、全能、全知与普遍存在。20世纪中叶是宗教哲学的黑暗时期，他却捍卫人们对上帝的合理信仰。神学系的学生对其讲座与著述很感兴趣，因为面对许多批评者与诽谤者，他能为有神论提出可靠的哲学论证。

他的一些学生也很有名气，例如丹尼尔·戴·威廉姆斯（Daniel Day Williams，1910—1973），舒伯特·奥格登（Shubert Ogden，1928年生）与约翰·B.科布（John B.Cobb，1925年生）。[58]每个神学家都执教于北美重要的神学院，都推动了过程神学的发展。每个学者都以不同的方式发展了过程神学，但是我们

不能把他们混为一谈，好像他们讲的是同一种观点。可是，他们的思想与世界观又有很多相似之处，我们有理由把他们看作一个连贯的思想流派。我们不能在这里全面评述这个神学流派，只能列举这些重要学者，以说明哈茨霍恩对美国神学所产生的影响。

对于那些坚持圣经与基督教世界观的神学家来说，过程神学具有严重缺陷。204 总的说来，这个学派清楚地说明，当我们把基督教教义与某种试图解释一切的哲学体系过于紧密地结合在一起时，会出现什么情况。随着批评越来越多（有些属于昙花一现的哲学思想），这个流派开始衰亡，教义也遭遇相似的命运。[59] 从福音派的立场看，更重要的是，在界定三位一体的上帝时，过程神学没有充分重视福音与耶稣基督的重要意义。[60] 过程神学的鼓吹者放弃了基督教的核心理论，例如基督的完整的神性与创世理论。然而，过程神学发挥了一种重要作用。传统上帝观的哲学意义大于其宗教意义，过程神学对此表示质疑。接受过程哲学的神学家都是优秀的神学家，因为他们的论证清晰而严密。过程神学为人们开拓了一个空间，在这里，传统型神学家考察并修正了上帝的某些属性，对于辩论双方来说，这都是一件好事。[61]

在人们非常敌视有神论世界观的哲学氛围中，过程哲学家却为上帝的存在进行辩护。有信仰的知识分子对这个思想流派感兴趣，这是其中的一个原因。然而，对系统形而上学的强调却与英美哲学的其他方面格格不入。现在，我们要把目光转向一种更主流的思想，我们要回到英格兰，重新解读维特根斯坦的著作。

注　释

1. 关于杜威思想的一卷本导论，请参阅 Richard J.Bernstein, *John Dewey*[Atascadero, Calif.: Ridgeview, 1966]; R.W.Sleeper, *The Necessity of Pragmatism: John Dewey's Conception of Philosophy* [New Haven: Yale University Press, 1986]; James Campbell, *Understanding John Dewey*[Chicago: Open Court, 1995]; J.E.Tiles, *John Dewey*[London: Routeledge, 1998]；或者 Robert B.Talisse, *On Dewey*[Belmont, Calif.: Wadsworth, 2000]。
2. 比较有用的杜威文集包括：*John Dewey: The Essential Writings*, ed. David Sidorsky(New

York: Harper & Row, 1977),或者是两卷本的选集:*The Philosophy of John Dewey*, ed. John J.McDermott(Chicago: University of Chicago Press, 1973)。杜威的主要哲学著作有:*Democracy and Education*[New York: Macmillan, 1916]; *Human Nature and Conduct*[New York: Holt, 1922]; *Experience and Nature*, 2nd edition[Chicago: Open Court, 1929]; *The Quest for Certainty*[New York: Minton, Balch, 1929]; *Art as Experience*[New York: Minton, Balch, 1934]; *Logic: the Theory of Inquiry*[New York: Holt, 1938];以及 *Reconstruction in Philosophy*, enlarged ed.(Boston: Beacon, 1948)。

3. 关于杜威的生平,请参阅其自传性文章:"From Absolutism to Experimentalism",再版于 Richard J.Bernstein, ed. *John Dewey on Experience, Nature and Freedom*[New York: Liberal Arts Press, 1960]。关于杜威的传记,请参阅 "Biography of John Dewey",由其女儿编纂,载于 Paul Arthur Schilpp, ed., *The Philosophy of John Dewey*[New York: Tudor, 1951]; Disney Hook, *John Dewey: An Intellectual Portrait*[New York: John Day, 1939]; George Dykhuizen, *The Life and Mind of John Dewey*[Carbondale: Southern Illinois University Press, 1973];以及 Jay Martin, *The Education of John Dewey: A Biography*[New York: Columbia University Press, 2002];关于杜威的参考文献,请参阅 Milton H. Thomas, *John Dewey: A Centennial Bibliography*[Chicago: University of Chicago Press, 1962]; Barbara Levine, *Works about John Dewey*[Carbondale: Southern Illinois University Press, 1996]; Jo Ann Boydston, ed., *Guide to the Works of John Dewey*[Carbondale: Southern Illinois University Press, 1970];以及一个不完整的书目:Schilpp, *The Philosophy of John Dewey*。杜威全集已由以下出版社出版:Southern Illinois University Press, ed. Jo Ann Boydston et al., *The Early Works*, 1882—1898, 5 vols.(1967—72); *The Middle Works*, 1899—1924, 15 vols.(1976—83);以及 The Later Works, 1925—1953(后期著作), 17 vols.(1981—91),这套著作还有一卷很有用的索引。
4. 关于杜威的早期生活,请参阅 Neil Coughlan, *Young John Dewey*[Chicago: University of Chicago Press, 1973]。
5. 关于杜威生活中的这一事件,请参阅 X.Zeldin, "John Dewey's Role in the 1937 Trotsky Commission",载于 *Public Affairs Quarterly* 5(1991):387—394。
6. 与杜威进行对话的代表性著作包括:Schilpp, *The Philosophy of John Dewey*; Sidney Morgenbesser, ed., *Dewey and His Critics*[New York: Journal of Philosophy, 1977];以及 J.E.Tiles, *John Dewey: Critical Assessments*, 4 vols.(New York: Routledge, 1992)。(除了这一部分已经提到的那些著作)还有一些著作也很好地论述了杜威的思想:Steven Fesmire, *John Dewey and Moral Imagination*[Bloomington: Indiana University Press, 2003]; David Hildebrand, *Beyond Realism and Antirealism: John Dewey and the New Pragmatists*[Nashville: Vanderbilt University Press, 2003]; Victor Kestenbaum, *The Grace and the Severity of the Ideal: John Dewey and the Transcendent*[Chicago: University of Chicago Press, 2002]; Thomas Carlyle, *Becoming John Dewey: Dilemmas of a Philosopher and Naturalist*[Bloomington: Indiana University Press, 2002]; Philip W. Jackson, *John Dewey and the Philosopher's Task*[New York: Teachers College Press, 2002];以及 Charlene H.Seigfried, ed., *Feminist Interpretations of John Dewey*[University Park: Pennsylvania State University Press, 2002]。

7. 参见 *Logic: A Theory of Inquiry*，及其研究性著作：Sleeper，*The Necessity of Pragmatism*；另参见 F. Thomas Burke et al.，eds.，*Dewey's Logical Theory*[Nashville: Vanderbilt University Press，2000]。
8. *Reconstruction in Philosophy*，p.121.
9. 按照我的理解，"科学主义"(scientism)是一种哲学。这种哲学认为，科学是最好的或唯一可以信赖的知识，因此它宣称，科学方法能够解决人生与思想的全部领域中所存在的任何问题。人们批评杜威，认为他是科学主义者，参见 Morton White，*Pragmatism and the American Mind*[New York: Oxford University Press，1973]。
10. *The Quest for Certainty*，p.81.
11. *Experience and Nature*，2nd ed.，p.4a.
12. *Existence and Nature*，pp.71，70.
13. *Reconstruction in Philosophy*，p.177.
14. 关于杜威的民主思想，请参阅 *Democracy and Education*[New York: Macmillan，1916]，以及 *The Public and Its Problems*[Chicago: Open Court，1925]。另请参阅 William Caspary，*Dewey on Democracy*[Ithaca，N.Y.: Cornell University Press，2000]。
15. *A Common Faith*[New Haven: Yale University Press，1934]，p.42.
16. 如杜威自己所言，"我所谓背景和出发点，对我们两人来说，看来是一回事，无论以后会出现什么引申义"。John Dewey，"The Philosophy of Whitehead"，载于 Paul Arthur Schilpp，ed.，*The Philosophy of Alfred North Whitehead*，2nd ed.[New York: Tudor，1951]，p.645。
17. 关于过程哲学的导论，请参阅 Nicholas Rescher，*Process Metaphysics: An Introduction to Process Philosophy*[Albany: SUNY Press，1996]。
18. 关于亚历山大的导论，请参阅 Bertram Brettschneider，*The Philosophy of Samuel Alexander*[New York: Humanities，1964]。
19. Samuel Alexander，*Space，Time and Deity*，2 vols.(1920；再版于 New York: Humanities，1950)。
20. *Space，Time and Deity*，1: xxiii(从序言到 1950 年再版说明)。
21. 在其著名讲座 *Science and the Modern World*[1925；再版于 New York: Mentor，1948]一书中，怀特海这样写道："读者很容易看到，我觉得这两部著作(一部是亚历山大的作品)很有启发性。我要特别感谢亚历山大的那本好书"(p.vii)。
22. 以下著作很好地概括了怀特海的生平与思想：Victor Lowe，*Alfred North Whitehead: The Man and His Works*，2 vols.(Baltimore: Johns Hopkins University Press，1985，1990)。关于怀特海的"自传性笔记"，请参阅 Schilpp，*The Philosophy of Alfred North Whitehead*，pp.3—14。关于怀特海的参考文献，请参阅该书所附部分参考书目，pp.747—88；另请参阅比较全面的参考文献：Barry A. Woodbridge，*Alfred North Whitehead: A Primary-Secondary Bibliography*[Bowling Green，Ohio: Philosophy Documentation Center，1977]。除了数学与逻辑方面的著作，怀特海的主要哲学著作包括：*Science and the Modern World*[New York: Macmillan，1925]；*Religion in the Making*[New York: Macmillan，1926]；*The Aims of Education*[New York: Macmillan，1929]；*Process and Reality*[New York: Macmillan，1929]；*Adventures of Ideas*[New York: Macmillan，1933]；以及 *Modes of*

Thought[New York：Macmillan，1938]。

23. 在讨论罗素的那一章，我们谈到过这部作品。
24. 关于其早期著作，请参阅以下两个文集：*The Aims of Education and Other Essays*[New York：Macmillan，1929]，以及 *The Interpretation of Science*，ed. A. H. Johnson (Indianapolis：Bobbs-Merrill，1961)。另请参阅 Malcolm Evans，*Whitehead and Philosophy of Education*[Amsterdam：Rodopi，1998]，以及 R. M. Palter，*Whitehead's Philosophy of Science*，2nd ed.(Chicago：University of Chicago Press，1970)。
25. 这些著作包括：*An Inquiry concerning the Principles of Natural Knowledge*[1919；rev. Ed.，New York：Cambridge University Press，1925]；*The Concept of Nature*[New York：Cambridge University Press，1920]；以及 *The Principle of Relativity*[New York：Cambridge University Press，1922]。
26. *The Concept of Nature*，p.3.
27. *The Concept of Nature*，p.4.
28. *The Concept of Nature*，p.52.
29. 这并不是说，其早期著作不属于形而上学的范围，而是说在其后期著作中，这种因素变得越来越明显。这些后期著作包括：*Science and the Modern World*，*Religion in the Making*（正在形成的宗教），以及 *Symbolism：Its Meaning and Effect*[New York：Macmillan，1927]。
30. 以下著作详细研究了怀特海在这个时期的思想发展，还分析了 *Science and the Modern World* 一书的观点：Lewis S. Ford，*The Emergence of Whitehead's Metaphysics*[Albany：SUNY Press，1984]。
31. *Process and Reality* 一书的研究者，应该参阅修订版：D. R. Griffin and Donald W. Sherburne (New York：Free Press，1979)。我将在下面的注释中引述这部著作，我把 1929 年初版的页码放在括号中。在修订版著作中，也有这样的页码。
32. *Process and Reality*，p. xii[vi].
33. 应该说，怀特海是一个不好理解的哲学家。关于其哲学的导论，请参阅：W. Mays，*The Philosophy of Whitehead*[New York：Macmillan，1959]；Donald W. Sherburne，*A Key to Whitehead's Process and Reality*[New York：Macmillan，1966]，该书附有一个很有用的专业术语表；Nathaniel Laurence，*Alfred North Whitehead：A Primer of His Philosophy*[New York：Twayne，1974]；Ivor Leclerc，*Whitehead's Metaphysics：An Introductory Exposition*，2nd. ed.(Bloomington：Indiana University Press，1975)；以及 Elizabeth M. Kraus，*The Metaphysics of Experience：A Companion to Whitehead's Process and Reality*，2nd ed.(New York：Fordham University，1998)。水平较高的读者，请参阅 William A. Christian，*An Interpretation of Whitehead's Metaphysics*[New Haven：Yale University Press，1959]，或者 Victor Lowe，*Understanding Whitehead*[Baltimore：Johns Hopkins University Press，1962]。
34. *Process and Reality*，p. xiv[x].
35. *Process and Reality*，p.3[4].
36. *Process and Reality*，p.3[4].
37. *Process and Reality*，p. xiv[x].
38. *Process and Reality*，p.17[27].

39. *Process and Reality*, p.18[28].
40. *Process and Reality*, p.88[135].
41. 在其成熟的哲学思想中,怀特海如何理解上帝,请参阅 *Science and the Modern World*, chap. 11; *Religion in the Making*,以及 *Process and Reality*, part V, chap.2。另请参阅 Charles Hartshorne and Julius Bixler 所撰章节,载于 Schilpp, *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, pp.489—559; Charles Hartshorne, *Whitehead's View of Reality*[New York: Pilgrim, 1981]; Peter N. Hamilton, *The Living God and the Natural World*[Philadelphia: United Church Press, 1967]; John B. Cobb, *A Christian Natural Theology*[Philadelphia: Westminster, 1965];以及 Lawrence F. Wilmot, *Whitehead and God: Prolegomena to Theological Reconstruction*[Waterloo, Ontario: Winfred Laurier University Press, 1979]。
42. *Adventures of Ideas*[New York: Macmillan, 1933]。怀特海对基督教与宗教的成熟思想,散见于这部著作。
43. 参见 Woodbridge, *Alfred North Whitehead: A Primary-Secondary Bibliography*。
44. 对怀特海的形而上学的批判性分析,包括对"实际境遇"(actual occasion)的分析,请参阅 Evander Bradley McGilvary, "Space-time, Simple Location and Prehension",载于 Schilpp, *The Philosophy of Alfred North Whitehead* pp. 211—39; Edward Pols, *Whitehead's Metaphysics: A Critical Examination of Process and Reality*[Carbondale: Southern Illinois University Press, 1967]; F. G. Kirkpatrick, "Subjective Becoming: An Unwarranted Abstraction?",载于 *Process Studies* 3(1973):15—25;以及 Reto L. Fetz, "In Critique of Whitehead",载于 *Process Studies* 20(1991)[过程研究]:1—9。Fetz 的分析非常好,这是从其以下著作中选译的一篇论文:*Whitehead: Prozessdenken und Substanzmetaphysik* [Munich: Vlg. Karl Alber, 1981]。
45. 参见 John Dewey 一章,载于 Schilpp, *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, pp.641—61。
46. 当代许多英美哲学家都坚持这种形而上学的立场。例如 William Hasker, *Metaphysics: Constructing a World View*[Downer's Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1983],导论部分第一章,请注意他所强调的评价形而上学命题的两个"经验法则"(pp.18—25)。关于更高深的形而上学导论,请参阅 E. J. Lowe, *The Possibility of Metaphysics*[New York: Oxford University Press, 1998],以及 *Survey of Metaphysics*[New York: Oxford University Press, 2002]。
47. 我们同意 George R. Lucas 的观点,其 *The Rehabilitation of Whitehead*[Albany: SUNY Press, 1989],呼吁当代哲学家,要以同情和理解的心态,阅读怀特海。
48. 关于其思想的一卷本导论有:Charles E. Raven, *Teilhard de Chardin*[New York: Harper & Row, 1962]; Henri de Lubac, *Teilhard Explained*[New York: Paulist, 1968]; N. M. Wildiers, *An Introduction to Teilhard de Chardin*[New York: Harper & Row, 1968];以及 Doran McCarty, *Teilhard de Chardin*[Waco, Tex.: Word, 1976]。以下著作提供了一个有用的专业术语表,以及一个参考书目:Sion Cowell, *The Teilhard Lexicon*[Brighton, U.K.: Sussex Academic Press, 2001]。关于更高深的研究,请参阅 Christopher F. Mooney, *Teilhard de Chardin and the Mystery of Christ*[New York: Harper & Row, 1966]; Henri de Lubac, *The Religion of Teilhard de Chardin*[London: Collins, 1967]; Donald P. Gray,

The One and the Many: Teilhard de Chardin's Vision of Unity[New York: Herder & Herder, 1969]; Thomas M.King, *Teilhard's Mysticism of Knowing*[New York: Seabury, 1981]; James A.Lyons, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin*[Oxford: Oxford University Press, 1982];以及 Edward Dodson, *The Phenomenon of Man Revised: A Biological Viewpoint on Teilhard de Chardin*[New York: Columbia University Press, 1984]。关于福音派对他的评价,请参阅 D.Gareth Jones, *Teilhard de Chardin*[Downer's Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1970]。

英文版德日进主要的神学、哲学著作有:*The Divine Milieu*[New York: Harper & Row, 1960]; *The Heart of Matter*[New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978]; *Hymn of the Universe*[New York: Harper & Row, 1961]; *The Phenomenon of Man*[New York: Harper & Row, 1959],又译 *The Human Phenomenon*[Brighton, U.K.: Sussex Academic Press, 1999];以及 *Science and Christ*[New York: Harper & Row, 1968]。完整的参考书目,请参阅 Joseph M. McCarthy, *Pierre Teilhard de Chardin: A Comprehensive Bibliography*[New York: Garland, 1981]。

49. 关于德日进的生平,权威的学术著作,仍然是 Claude Cuénot, *Teilhard de Chardin*[London: Burns & Oates, 1965]。至于更新的传记,请参阅 Mary Lucas and Ellen Lucas, *Teilhard*[New York: Doubleday, 1977]。或者 Ursula King, *Spirit of Fire: The Life and Vision of Teilhard de Chardin*[Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1996]。
50. 发表于英文版 *Hymn of the Universe*, pp.13—40。
51. *Hymn of the Universe*, p.36.
52. *Phenomenon of Man*, p.260.
53. 关于科学界提出的一些批评,请参阅 H.James Birx, *Interpreting Evolution: Darwin & Teilhard de Chardin*[Buffalo, N.Y.: Prometheus, 1991];及其早期著作:*Pierre Teilhard de Chardin's Philosophy of Evolution*[Springfield, Ill.: Thomas, 1972];另请参阅 Noel Roberts, *From Piltdown Man to Point Omega: The Evolutionary Theory of Teilhard de Chardin*[New York: P.Lang, 2000]。关于其他学科对德日进的评价,请参阅 Anthony Hanson, ed., *Teilhard Reassessed*[London: Darton, Longman and Todd, 1970]。
54. Hartshorne 的主要哲学著作有:*Man's Visions of God and the Logic of Theism*[1941; New York: Harper, 1948]; *The Divine Relativity: A Social Conception of God*[Glencoe, Ill.: Free Press, 1953]; *Philosophers Speak of God*,与 W.L.Reese 合作[Chicago: University of Chicago Press, 1953]; The *Logic of Perfection*[La Salle, Ill.: Open Court, 1962]; *Anselm's Discovery*[La Salle, Ill.: Open Court, 1965]; *A Natural Theology for Our Time*[La Salle, Ill.: Open Court, 1967]; *Creative Synthesis and Philosophic Method*[London: SCM Press, 1970]; *Whitehead's Philosophy*[Lincoln: University of Nebraska Press, 1972]; *Insights and Oversights of Great Thinkers*[Albany: SUNY Press, 1983]; *Omnipotence and Other Theological Mistakes*[Albany: SUNY Press, 1984];以及 *Wisdom as Moderation: A Philosophy of the Middle Way*[Albany: SUNY Press, 87]。关于完整的参考书目,请参阅 Lewis E.Hahn, ed., *The Philosophy of Charles Hartshorne*[La Salle, Ill.: Open Court, 1991]。
55. 关于哈茨霍恩的简短自传,请参阅 Hahn, ed., *The Philosophy of Charles Hartshorne*,及其

比较详细的自传:*Darkness and Light*[Albany: SUNY Press, 1990]。比较好的一卷本导论有:Alan Gragg, *Charles Hartshorne*[Waco, Tex.: Word, 1973]。研究其宗教哲学的代表性著作有:W. L. Reese and E. Freeman, eds., *Process and Divinity: The Hartshorne Festschrift*[La Salle, Ill.: Open Court, 1964]; George Goodwin, *The Ontological Argument of Charles Hartshorne*[Missoula: Scholars Press, 1978]; Colin Gunton, *Becoming and Being*[Oxford: Oxford University Press, 1978]; Santiago Sia, *God in Process Thought*[Dordrecht: M.Nijhoff, 1985]; Donald W.Viney, *Charles Hartshorne and the Existence of God*[Albany: SUNY Press, 1985]; Robert Kane and S. H. Phillips, eds., *Hartshoren, Process Philosophy and Theology*[Albany: SUNY Press, 1989]; Douglas Dombrowski, *Analytic Theism, Hartshorne and the Concept of God*[Albany: SUNY Press, 1996]; Edgar A.Towne, *Two Types of New Theism*[New York: P.Lang, 1997];以及 Douglas Pratt, *Relational Deity: Hartshorne and Macquarrie on God*[Lanham, Md.: University Press of America, 2002]。

56. 参见 Hartshorne 的两部著作:*Anselm's Discovery*,与 *Logic of Perfection*。
57. Hartshorne and W.L.Reese, *Philosophers Speak of God*, p.2.
58. 关于这些神学家的代表作,请参阅 Daniel Day Williams, *The Spirit and the Forms of Love*[New York: Harper & Row, 1968]; Shubert Ogden, *The Reality of God*[New York: Harper & Row, 1966]; John B. Cobb Jr. and David R. Griffin, *Process Theology*[Philadelphia: Westminster, 1976]。
59. 以下两部著作,很好地批评了过程神学:Robert C.Neville, *Creativity and God*[New York: Seabury, 1980];以及 David Basinger, *Divine Power in Process Thought*[Albany: SUNY Press, 1988]。另请参阅 Ronald Nash, ed., *Process Theology*[Grand Rapids: Baker, 1987]。
60. 在以下著作中,我进一步阐述了这种批评:A.G.Padgett, "Putting Reason in its Place",载于 Bryan Stone and Thomas J. Oord, eds., *Thy Nature and Thy Name is Love*[Nashville: Abingdon, 2001];修订版载于 Alan G. Padgett, *Science and the Study of God*[Grand Rapids: Eerdmans, 2003]。另请参阅 Clark Pinnock, "Between Classical and Process Theism",载于 Nash, ed., *Process Theology*。
61. 关于福音派与过程派的争论,以下著作会很有帮助:John B.Cobb Jr. and Clark H.Pinnock, eds., *Searching for an Adequate God*[Grand Rapids: Eerdmans, 2000]。

205

第七章　意义与分析:分析哲学的发展历程

在这一章,我们返回到英国哲学与路德维希·维特根斯坦,同时我们还要追溯分析哲学的最新发展。这意味着我们会听到许许多多不同的声音,它们好比只是在一首歌曲中松散地结合起来,并没有达到整体的和谐。分析哲学包含丰富的多样性,宗教哲学也是其中的一部分。

也许你还记得,我们告别维特根斯坦时,他还在奥地利。既然已经解决了逻辑与哲学的主要问题(或者说在某个时期,他曾这样认为),现在就要做一些"实"事了,于是他当了一名小学老师。[1]可是,他完全不适合这份工作,1926 年,他辞职了。回到维也纳,他只能做一些临时性的工作,例如为他姐姐修盖房子。他慢慢认识到,很多哲学工作等待着他。在他返归哲学的途中,维也纳学派的领袖摩里兹·石里克给了他很大帮助。从 1927 年开始,他就与该学派频繁接触,探讨其《逻辑哲学导论》。1929 年,他对新的哲学问题产生了浓厚兴趣,于是重返剑桥大学。1930—1936 年间,他就在那里当老师。游学挪威和爱尔兰之后,1939 年,他被剑桥大学任命为教授。这是一个重要的过渡时期或中间阶段,此间,他没有发表任何重要著作,却在其住所为几个学生讲了很多课,努力创立一种全新的哲学方法。

206

后期维特根斯坦

维特根斯坦用了几十年的时间来阐述哲学方法的转变,我们很难用几段话把这个转变的特征说清楚。[2]因为不满意过去的一些探索与笔记,在有生之年,他没有出版过第二部著作。然而,天才的美名激发了人们的浓厚兴趣。20 世纪 30—40 年代,他的一些学生把他们的听课笔记,特别是几本手抄的笔记加以整理,以方便其他学生使用(因为笔记本封皮的颜色不同,它们被称为《蓝皮书》

与《褐皮书》),因此维特根斯坦的思想闻名遐迩。[3]维特根斯坦的兴趣,仍然是语言与世界的关系,他要寻找一种能够解释许多哲学问题的方法。这时,他彻底抛弃了《逻辑哲学导论》中的那些"伪命题"。新的关注点不是逻辑,而是"语法",维特根斯坦给这个术语注入新的哲学意义。他依然相信,他已找到一种解决哲学问题的方法。不过这一次,他认为哲学家的任务不是解决问题,而是进行"治疗"。哲学家真正的、唯一的任务是:清楚地指出,传统的哲学问题是如何出现的,它们是如何误解我们的语言和思想的。在《蓝皮书》中,他这样写道:

哲学家们总是把科学的方法摆在眼前,总是不由自主地以科学的方式提出并回答问题。这种倾向是形而上学的真正发源地,它把哲学家引入黑暗的深渊。[4]

1947年,维特根斯坦想写一本书,阐述其新方法,尝试了几次之后,他辞去了哲学教授的职位。第二次世界大战期间,他在英国的两家医院做一些"有益"的工作。离开剑桥大学后,他和以前的一些学生和朋友去过几个地方(主要是在爱尔兰),还对美国进行了短暂的访问。他的身体开始出问题(经常胃疼),常常觉得无法继续撰写自己的新作,这就是后来出版的《哲学研究》。他与学生们一起制定了他离世之后出版该书的计划。

在其生命的最后十年,维特根斯坦开始撰写评论和笔记,用新的哲学方法来探讨不同的哲学问题。其遗作的编者后来出版了这些作品,其中比较重要的有《论确定性》、《文化与价值观》、《论颜色》、《数学基础评论》以及《论心理学的哲学》。[5]每一篇都讨论一个具体问题,例如认识论中的确定性问题。因此,这些著作的语气比《哲学研究》(该书对其他哲学持严厉批评的态度)更积极。在其生命的最后一段时间,他住在剑桥的一个学生冯·莱特(G.H.von Wright)家。维特根斯坦去找家庭医生爱德华·比万(Edward Bevans)看病,经检查,他患有前列腺癌。维特根斯坦不想死在公立医院,比万就把他接到自己的家,维特根斯坦的最后几个月,就是在那里度过的。1951年,他与世长辞,其第二部代表作《哲学研究》出版于1955年。[6]

207

《哲学研究》

《哲学研究》的风格和语气，与其之前的著作大不相同。实际上，通过这部著作，维特根斯坦为分析哲学创造了一种崭新的风格，开拓了一个全新的方向。与此同时，他让哲学更加贴近普通生活和日常语言。作为这种转向的一部分，其写作风格不再像过去那样抽象难懂，到处是命题。相反，我们读到的是故事、格言、比较、类比和比喻。《哲学研究》的创作不是根据某个统一而连贯的论证。毋宁说维特根斯坦漫步于这些问题周围，穿梭于几个话题之间，多次返回其主题。因此，人们很难概括该书的主旨。尽管维特根斯坦仍然关注思维的本质、认识的合理性以及语言与世界的关系，但是其全部哲学方法已经转向具体的日常世界。

维特根斯坦著作的编者把《哲学研究》分为两部分。第一部分包含 693 个编了号的段落，这是维特根斯坦亲自审阅、准备出版的内容。第二部分是由编者安排的，段落没有编号（人们根据页码来引述这些段落）。这一部分阐述了维特根斯坦的新方法，尤其是他对心灵和语言哲学的看法。新方法的核心是生命与行为。在探索某种表达方式的"意义"时，我们决不能独立地看待一个句子（某些逻辑实证主义者一贯如此）。毋宁说维特根斯坦希望我们关注句子的用法，关注句子在活生生的语言中的语境，关注与那种生活方式或他所谓"生命形式"有关的那些行为。一个句子的含义不在于人们对其抽象特征做逻辑分析，而在于人们考察其在"语言游戏"中的用法。换言之，人们应该考察其共有的、日常使用的那种语言和行为的整体结构。因此他说："在**很大**范围内……一个词的含义就是它在那种语言中的用法。"[7] 维特根斯坦的兴趣仍然在语言意义的整体结构，但是其方法却迥然不同于《逻辑哲学导论》。

208

维特根斯坦认为，哲学史上的错误转向与死胡同比比皆是。在这个问题上，他类似于海德格尔。海德格尔对本体论史的看法，类似于维特根斯坦对哲学中的意义问题的态度。让以往的哲学家（包括他本人及其老师）误入歧途的，是深深扎根于我们语言中的某种东西。我们的语言中有这样一些词汇，它们好像是指某种本质：例如存在、真理、美以及知识等。哲学家们忽视了这些语言在我们的日常世界、在语言"游戏"中所起的作用。

当哲学家们用一个词——例如“存在”、“客体”、“我”、“命题”、“名称”——来描述事物的**本质**时，人们应该问自己这样一个问题：这个词真的在语言游戏中——这个词本来的家——这样使用过吗？**我们**所做的，就是把这些词语从形而上学的用法恢复到其日常用法。[8]

维特根斯坦坚决反对用逻辑的、抽象的方法来分析语言的意义。在《哲学研究》的开始部分，他把语言比做一场游戏。游戏的种类很多，可能有、也可能没有成文的规则。游戏是我们日常生活的一部分，它们没有什么抽象的本质或结构。任何严密的定义都不能把它们解释清楚。不过，它们确实有一些共同点：它们以不同的方式互相关联，不同的游戏有不同的规则。从某些方面看，迥然不同的一些游戏也有相似之处。因此，维特根斯坦认为，语言更像是一种游戏，而非一种固定不变的结构。我们来比较一下打扑克与在湖边荡秋千或打高尔夫球。这些活动截然不同，但却有某些共同点：每一种活动都是为了娱乐，每一种活动都规定，为了取得最后胜利，人们必须遵守某些规则，如此等等。语言更像是一种游戏，而非一种数学公式或逻辑结构，后者具有固定不变的本质。“这些现象没有任何共同点，我们不能用一个词来描述所有这些现象。”[9] 相反，我们所看到的是一种“家族类似”，不同的语言游戏可以使用同一个词。我们说不出家族类似的准确特征，却能看到家庭成员的长相、步态与声音有相似之处。同样道理，不同的词语和游戏虽然没有抽象的“本质”，却有相似性。“**仔细观察，看看**这些事物有没有共同点。”[10]

209

因此，维特根斯坦说，有些分析是正确的：“**我们**所做的，就是把词语从形而上学的用法恢复到其日常用法。”维特根斯坦不是要放弃语言分析。毋宁说他要求我们做一种**完全不同的**分析，这种分析立足于生命的形式，日常的语言游戏就发生于此。他称这种分析为“语法分析”。

因此，我们的研究属于语法研究。这项研究将以消除误解的方式解决我们的问题。至少可以说，不同语言领域、不同表达方式之间的某些类比，使人们误解了词语的使用。[11]

经过这样的语法分析，人们就能消除误解，清楚地把握我们所使用的那些词语的平常的、活生生的含义。“因为我们所追求的那种清晰，是**彻底的**清晰。这不过是说，那些哲学问题应该**彻底**消失。”[12]

对语言游戏及其基础——生命形式——的研究，为人们提供了一种理解意义的新方法。这种语法分析使我们认识到，在什么情况下，我们所使用的语言有意义，在什么情况下，我们的语言没有意义。维特根斯坦保留了有意义的语言与无意义的语言这一旧的分类方式，但是其重点不再是证实或逻辑，而是如何正确理解语言的语法(这是他的术语)。如果一个词脱离了它在生命形式和语言游戏中的自然环境，无意义的表述就会出现。表面的相似有很大的欺骗性，一幅画或一个根隐喻，就能使我们误入歧途。这种误解让我们去探索形而上学的命题，在我们共同的、实际使用的语言中，这些命题没有任何合理性。一幅图画欺骗了我们，因此，我们误解了某个词可能具有的很多含义，因为它存在于说话者的群体中，存在于不同的生活环境中。换言之，某些重要术语的外表欺骗了我们，于是我们错误地认为，日常语言游戏中，在一个词语中发挥作用的，不但有该词的用法，而且有其他东西。“我们并不知道，日常语言游戏包含无限的多样性，因为语言这件外衣，让所有的事物都相差无几。”[13]

这里，我们必须举例说明他的方法。以**理解**一词为例。有的哲学家认为，理解某物就是把握该物的哲学本质。维特根斯坦却要考察这个词的使用方法，在许多不同的生活环境中，说话者群体都要使用**理解**一词。乔知道如何开车，苏知道她那个州的刑事审判制度，约翰知道他妻子的悲痛，等等。在使用过程中，许多不同的语言游戏隐藏于**理解**这个词的背后：开车，去法院，安慰处在悲痛中的人，等等。在前两个例子中，“理解”是一种有目的的行为。人们知道，开车应该走哪条路，在法院应该如何诉讼。最后一个例子就不同了，词的用法截然不同：理解一个人的悲痛，就是要以某种方式说话办事，要同情和怜悯别人。但这仍然是一种行为：约翰不是苦思冥想他妻子的悲痛所包含的抽象本质，相反，如果他是一个好丈夫，他就会安慰她！因此，(根据这种非常简单的语法分析)理解并不是内心的一些命题式真理，只能描述某物的形而上学本质。在不同的语言游戏中，人们用**理解**一词来描述某种行为。因此，抽象的哲学式“理解观”是一种误解。

以上所述只是维特根斯坦的方法的一个简短例证。再举一个更简单的例子：单人纸牌游戏。乍一看，“单人纸牌”一定是由一个人玩的一种游戏。可是后来，人们又听到**由两个人玩的**单人纸牌游戏！生活中的词语是充满活力的，这又一次挫败了那种精心策划的逻辑分析。通过不同的例证、情况与类比，维特根斯

坦着重强调了这种发现语词的意义，揭露其无意义的新方法。事实证明，大部分传统哲学均无意义——他认为，它们基本上没有意义。无意义或混乱来自语言的误用，人们迫使语言超越其日常含义。因此，它被误用于一种新的语境。举例来说，许多信徒仍然相信，我们的天父上帝是生活在天上的一位白发苍苍的老人——这种混乱反映了天与父这两个词的含义。

维特根斯坦未能进一步发展其后期哲学，实在令人痛心。我们所看到的笔记、评论和讲稿，都是不完整的，都很粗略。这也许正是他想要的。通过一些笑话、比喻、对话与异闻趣事，维特根斯坦具体地展示了他对待传统哲学问题的一种无体系的态度。他并不想留给我们一种思想体系、语言理论或心灵哲学。毋宁说其后期哲学就是一种训练，以便引导人们以同样的方式进行思考，不依赖任何哲学基础或理论体系。哲学家无需创建精致的形而上学理论体系，也无需分析事物的本质。维特根斯坦认为，形而上学没有任何意义，因此他坚决反对形而上学。毋宁说，好哲学的作用就是启蒙，就是消除人们在这方面的需求。"我们的研究看来是要消除一切有趣的问题，或者说要消除一切重大问题。如此说来，其重要意义来自何方？……我们所要消除的，不过是一些用纸牌搭建起来的房屋，我们清理了它们赖以存在的语言的基础。"[14]

在以往的哲学（包括他自己的哲学）中，抽象概念、逻辑主义与玄奥的体系建设比比皆是。维特根斯坦哲学是人们克服这些问题的一剂良方。他对这些做法的反对态度，预示着哲学，特别是分析哲学的后现代转向。我们将在本书的后面几章，探讨后现代哲学。现在我们只是想说，维特根斯坦的后期哲学已经朝这个方向迈进了。他对理性主义、抽象概念和本质主义的批评，就是对某种形式的现代思想的严厉批判。这种批判也有助于我们阐述宗教语言的意义。

维特根斯坦与宗教。如上所述，逻辑实证主义兴起之后，宗教语言的意义与证实问题就成为宗教哲学的主要问题。人们遵循维特根斯坦的后期哲学，这样做的一种好处是，宗教语言不再接受人为的证实标准的衡量，不用再担心无意义的指责了。[15]维特根斯坦及其追随者正确地指出，宗教语言的意义存在于一套完整的生活方式之中——耶稣的信徒、崇拜、祈祷、伦理、宗教仪式与灵性生活——这是宗教语言的基础。在《文化与价值观》（书中还有其对宗教信仰的一些思考）一书中，他指出："你说出来的**那些词语**，或者当你说这些词语时，你在想什么，这些问题的重要性，并不及它们在你生活的不同阶段所发挥的那些作用。如果两

212

个人都说，他们信仰上帝，我何以知道，他们说的是同一件事情？……**习俗**把意义赋予这些词汇。”[16]根据语言在某个时间、地点以及某个群体中的用法，维特根斯坦的方法，使得宗教语言和人类的其他语言一样，都有了意义。他没有根据人为的抽象标准来考察宗教语言的意义，这种做法也许完全不适于考察宗教或人生。

维特根斯坦的后期哲学，是纠正分析哲学的许多不当思想的重要手段。不过，这种新方法也有其不足和问题。其追随者（有时被称为“新维特根斯坦主义者”）很容易把词语的日常用法当作该词唯一可能的含义。语言游戏可能成为束缚人们进行哲学探索的紧箍咒。当我们探讨句子的**真理**，而不是探讨其含义时，上述论点的正确性就会凸显出来。语词的含义多种多样，富有趣味，维特根斯坦确实为我们探索这些词汇的意义开了一个好头。但是，如果我们想知道某个句子的含义是否正确（在某些情况下，对某些句子来说），其后期哲学所使用的这种方法就无济于事了。举一个有宗教意义的例子：“世界万物从何而来？”就我们的生活方式而言，这个问题具有重要意义。这当然不是一个纯粹的自然科学的假设，我们在实验室或宇宙空间就能找到这个问题的答案。维特根斯坦说得对，他指出，对信徒来说，上帝就是这个问题的答案。当信徒这样回答时，他知道“他说的是自己对待所有解释的一种态度”。这种回答在信徒生活中的表现，对于他理解“上帝创造了我们眼前的一切”这句话的含义具有至关重要的作用。[17]

213 假如我们想探讨“上帝创造了我们眼前的一切”这句话的**真实性**。**用**我们证明科学假说或数学方程的**那种方式**来证明这个句子的真实性当然是错误的。我们能够、也应该接受这一点。但是，两者之间也许还有相似之处。如D.Z.菲利普斯（D.Z.Phillips，1934—2006）与其他维特根斯坦主义者所言，像“上帝是爱”、“上帝创造了世界万物”这样的句子，不可能**只是**讨论语法。菲利普斯说：“‘上帝是爱’这种说法使我们误以为，这是一个描述性陈述，而不是上帝一词的使用规则。”这里，他犯了两个错误。[18]第一个错误是，他认为，在基督教神学中，“上帝是爱”不是一个描述性陈述：这当然是一个描述性陈述。这虽然不是对世界上的普通事物的描述，但它仍然是一种描述。然而，声称“上帝是爱”**只是**一种语法分析，它只能告诉人们应该如何使用上帝这个词，这是一种误解，它误解了普通信徒所使用的语言。“上帝是爱”是一种语法分析——分析某些宗教团体如何使用“上帝”一词——菲利普斯的说法虽然正确，但那仅仅是我们的探索的起点，而非

终点。我们想知道,这句话是否正确。即使我们知道这个句子植根于某种生活方式,也就是说,它是对某些宗教团体的一种语法分析,其真实性问题仍悬而未决。无论如何,一种生活方式能够承载重要的经验性假设和形而上学假设,不过,人们可以对这些假设提出质疑。举例来说,在一个实行现代民主制的国家,以投票制为核心的生活方式假定,要公平地记录所有选民(包括说话者本人)的选票——但是在某些情况下,这种假设可能是错误的。因此,菲利普斯的第二个错误就是假设,**合理的**语法分析与真实性问题无关。菲利普斯希望远离不合理的宗教信仰和术语,在他看来,那是迷信或"语法"混乱所致。他并不认为,哲学研究还要甄别那些符合语法规则的宗教语言的真实性。[19]要想知道这些主张的真假,我们就必须密切注视不同的考察方式。人们发现,这些主张实际上是有意义的,这个事实并不意味着,它们就是真的。在菲利普斯的早期阶段,他提出一个纲领性的命题,他认为,"宗教概念的意义标准,只能到宗教中去寻找"。[20]

面对这些批评,典型的维特根斯坦主义者可能会这样回答:"你还是不明白。你把宗教与科学混为一谈,或者说,你把上帝变成了一种普通的东西。"人们会说,"上帝是爱"这句话,不是一个描述性陈述,试图证明这个陈述的任何努力都是荒谬的。这种回应假定,只有科学能够回答真理问题,或者说,我们只能证明日常事物的存在。在宗教中寻找真理时,我们就超越了宗教团体的实践,开始考察启示、宗教经验与宗教真理的特征等问题。这不是一种科学研究,却带着维特根斯坦主义的偏见:人们不会在哲学与神学中发现真理,他们只能清除那里的混乱表述。维特根斯坦曾说:"如果基督教是真理,探讨它的所有哲学就都是错误的。"[21]这句话证明了其后期哲学的问题:有时,它不是在鼓励,而是在禁止人们进行研究。在纠正启蒙运动的过激行为时,维特根斯坦哲学具有重要意义。其后期哲学为我们提供了一种探索语言之意义的有效方法。但是在真理问题上,这种方法可能束缚哲学研究。

214

日常语言哲学

维特根斯坦的哲学历程产生了巨大影响,尤其是在分析哲学领域。维特根斯坦与摩尔一道把目光转向日常语言的语法,这种转向激发了英国的一代哲学

家。他们不是在完全抽象的逻辑分析中，而是在生命的长河中，探讨语言的意义。当然，形形色色的逻辑实证主义仍然具有很大的影响力，但是，语言分析领域的“日常语言”学派正在蒸蒸日上。J.L.奥斯汀(J.L.Austin，1911—1960)，吉尔伯特·莱尔(Gilbert Ryle，1900—1976)与彼得·斯特劳森(Peter F.Strawson，1919—2006)是这个学派的主要代表。虽然他们的方法各具特色，论著的许多方面各不相同，但是，他们的相似之处也很明显。第二次世界大战之后，他们都就职于牛津大学。因此，这个运动又被称为牛津学派。

奥斯汀。 J.L.奥斯汀是20世纪中叶具有重要影响的牛津大学教授。[22] 其著

215

作体现了日常语言分析流派的主张，即对语言的日常用法进行细致的甚至是艰苦的分析。其方法假定，经过仔细分析，日常语言会成为我们生存于世的重要指南，尤其是在实际事务中。他投入很多时间与精力来考察一个词——例如“如果”或“承诺”——的许多种不同的用法。其方法后来被称为言语行为理论，因为他坚持认为，语言是一种行为。他最有名的著作是《如何用言语行事》(1962)，该书的原型是他早年在牛津大学与哈佛大学所使用的讲课稿。与维特根斯坦不同，奥斯汀进一步发展了意义理论。他认为，一个句子就是一种行为，其语言行为理论考察了三种语言行为：言内行为、言外行为与言后行为。虽然不是每一个句子都包含这三种行为，很多句子却是如此。请看以下例句：我答应明天给你钱。一方面，该句有其实际内容，奥斯汀称之为**言内行为**。该句告诉听者一些事情，它提供了一些信息。但是，除了这些信息，该句还包含着其他因素。说这句话时，我同时就“做了一个许诺”，这个行为不同于传递信息的那个行为。这种句子的**言外之意**在于其表述行为的特质(performa tive character)，换言之，在这些信息之外，这句话还关乎社会和公众。奥斯汀还考察了与此相关的修辞或说服行为对听众或大众的影响，他称此为言语行为中的**言后**行为。在这个例句中，三种话语行为都出现了：我传递了这样的信息——明天我要偿还我欠的钱(言内行为)；说这句话时，我实际上是做了一个许诺(言外行为)；我还让我的朋友不用再担心她的钱了，可以放心了，明天她就能拿到钱(言后行为)。这种分类让奥斯汀提出一种有趣的认识论。他认为，如果把这种分类用于“我知道”或“我认为”开头的句子，这些句子就不仅包含言内行为，而且包含言外行为——它们不仅表达了说话者的内心活动，而且宣告了我们的生活方式与行为准则。

奥斯汀的意义理论明显地不同于 A.J.艾耶尔等逻辑实证主义者的观点，也

不同于维特根斯坦的看法。与维特根斯坦不同,奥斯汀提出一种意义理论(至少可以说,他提出了意义理论的一部分)。与实证主义相比,其言语行为理论以更开明的态度来对待宗教语言的意义分析。在考察祷告、宗教仪式与圣经的语言时,这种方法成效显著。[23]奥斯汀首先说,其方法只是为我们的分析研究开了个头。与许多语言分析家一样,他所关注的不是话语的真理,而是其意义。 216

莱尔。人们普遍认为,吉尔伯特·莱尔教授是 20 世纪 50 年代牛津学派的领袖之一。[24]20 世纪 30 年代,他是维特根斯坦的朋友,但是,友谊存在的时间并不长。莱尔感兴趣的是通过语言分析澄清某些哲学错误。对于提出自己的理论,他似乎没有多大兴趣。在早期的一篇论文《经常使人出错的一些表述》(1932)中,他认为,通过仔细分析日常语言,我们就能澄清思想,进行更好的哲学分析。[25]他把"范畴错误"这个概念引入哲学,在《心的概念》(1949)一书中,他猛烈抨击心物二元论,因此声名大振。莱尔认为,在哲学研究中,我们必须提高对范畴的感受力;换言之,我们要感受日常概念的正确用法,理解其相互关系与组织结构。如果我们的概念使用不当,范畴错误就会出现。以人们对事物的错误分类为例:比如一个孩子看到游行队伍中的花车、动物与乐队,可他就是不明白,游行队伍在哪儿。再举一个更简单的例子:一个孩子看到,人们用很多不同颜色的蜡笔,写了 3 这个数字,可他就是不明白,3 究竟是什么颜色。这些范畴错误表明,这个孩子感受不到游行和数字这两个概念。在《心的概念》一书中,莱尔呼吁我们提高对描述思想状态的那些语言的感受力。如他所言:"本书的哲学讨论,不是为了增加我们对心灵的认识,而是为了修正我们现有知识的逻辑结构。"[26]我们通常认为,内心或灵魂不知以什么方式,成了真正的"我",莱尔坚决反对这个错误观念。与此同时,他还根据彻底的唯物主义的心灵概念,指出了灵魂概念的问题。他还以同样的方式,坚决反对"机器中的幽灵"这种思想,视之为一种极其糊涂的思想:我们用"心灵"这个词来指一个人的一些行为与习惯,它不是某种神秘的内心精神。把心灵当作某种事物的那些人,犯了一个范畴错误。确切地说,莱尔还反对另外一种常见的观点,即物理主义或行为主义。这种观点认为,我们的心灵完全可以归结为大脑的物质活动。不过,清除了所有这些错误观念之后,莱尔对新的心灵哲学所做的积极贡献寥寥无几。他所关心的,不是建设新的理论,而是概念的正确用法与澄清错误。 217

斯特劳森。彼得·F.斯特劳森是牛津学派的三个代表人物中最年轻的成

员，也是其中最多产的一位思想家。[27]他是奥斯汀的学生，1968年，他继承了老师的教授职位。在与新逻辑的对话中，他发展了日常语言哲学的思想传统。这个时候，新兴的符号逻辑已经占领哲学论坛，奥斯汀与莱尔却不擅长此道。因此，斯特劳森的贡献是，在与符号逻辑，包括伯特兰·罗素的对话中，发展了日常语言分析的思想传统。他还与奥斯汀进行过一次重要对话，探讨真理的本质。斯特劳森最早成名于1950年，因为在符号（确定性描述）的逻辑意义这个问题上，他对罗素提出批评。其论文捍卫了日常语言学派的观点，即日常语言没有严密的逻辑，即使把日常的指涉句翻译为符号式命题，罗素还是找不到该句的"真正"含义。[28]在其第一部重要著作《逻辑理论导论》(1952)中，斯特劳森进一步阐述了这种方法。斯特劳森认为，形式逻辑是一个重要工具与含韵体系(entailment)，不过，它仍然是一种抽象概念，不能很好地描述日常语言的复杂含义。在其最有名的著作《论个体》(1959)一书中，他把这种方法用于形而上学。有人反对形而上学，斯特劳森却捍卫这个哲学领域，与此同时，他做了一个重要区分：描述的形而上学与修正的形而上学。描述的形而上学旨在阐述和组织日常的概念体系，人类根据这个概念体系而生存于世。这是"人类思维的重要基石，它没有历史……从根本上说，概念和范畴不会发生任何变化"。[29]日常语言能让我们深刻认识这个概念体系，它需要的是阐述，而非修正。他反对修正的形而上学，因为它要用一些新的概念修改我们日常的世界图像。和莱尔一样，斯特劳森批评笛卡尔的二元论。他认为，人是我们日常概念体系的核心，这个"原始概念"是人类思维的基石。斯特劳森认为："有些责任是原始的、自然的和无法逃避的。我们既不能选择它们，也不能放弃它们。"[30]面对这些责任，质疑我们日常的概念体系是"徒劳的"。《怀疑主义与自然主义》是其后期的一部著作，该书捍卫了这一立场，反驳了当代哲学的一些观点。

218

后期维特根斯坦与牛津学派都要把语言的意义建基于我们的日常世界与人类行为。斯特劳森这样的日常语言哲学家坚持认为，某些基本概念适用于所有的人，因此，这种方法没有存在很长时间。20世纪后半叶，这种哲学面临太多问题，人们过于强调多样性、多元性与特殊性，因此，这种"普遍主义"很难在哲学研究者那里存在较长时间。不过，这些哲学家有力地推动了一个新的语言分析学派。不仅如此，由于维特根斯坦的后期著作缺乏完整性，没有任何体系或理论，所以几十年间，其哲学的影响力在不断扩大。与此同时，在大洋彼岸的新英格

兰，一种截然不同的逻辑分析方兴未艾，这种哲学通过一些新的、富有创造性的方式，与英国哲学相互作用。

蒯因与逻辑实用主义

20世纪后半叶，继承了实用主义传统、具有重要影响力的一些哲学家开始出现于哈佛大学及其周围地区。这些人当中的第一位哲学家是克拉伦斯·欧文·刘易斯(Clarence Irving Lewis, 1883—1964)。他是罗伊斯的学生，对逻辑学、认识论与价值理论有着浓厚的兴趣。在哈佛大学，他的学生包括纳尔逊·古德曼(Nelson Goodman, 1906—1998)与蒯因(W.V.Quine, 1908—2000)。在其事业的巅峰期，蒯因是美国最重要的哲学家。在20世纪中叶，其著作与论文是许多哲学问题的指南。对他影响较大的，不仅有实用主义，而且有维也纳学派与罗素。

C.I.刘易斯继承和发展了皮尔斯与罗伊斯对逻辑哲学的兴趣。[31]罗伊斯建议刘易斯去读罗素与怀特海的《数学原理》，这本书激发了他对符号逻辑的兴趣。 219 他编写了当时美国最有影响力的逻辑学教科书《符号逻辑》(1932)，该书首次系统地探讨了必然性逻辑(模态逻辑)。他虽然承认先验真理在组织我们的经验时发挥着重要作用，但是他根据实用主义的思想传统提出一个更加灵活的先验概念。其影响最大的著作《对知识与价值的分析》(1946)是战后美国人所撰写的一部重要的认识论专著。作为一个实用主义者，他认为知识、行为与价值观念紧密相连。经验知识(即通常的认识)与行为有关。知识概括了我们与世界的相互作用，而且指引着我们未来的行动。另一方面，逻辑真理完全是分析的，适用于任何可能的经验。与逻辑实证主义者不同，刘易斯认为，价值观念具有经验意义。我们的价值观念能够预见善恶，在某种情况下，我们会经验这些事物。在他看来，价值问题就是经验问题。

把实用主义、经验主义与现代逻辑有力地结合在一起，这种做法在美国哲学中产生了巨大影响。但是，刘易斯著作的光辉，被其非常著名的学生蒯因所超越。[32]大学本科时，蒯因读的是数学，在符号逻辑、数学哲学以及语言哲学、认识论与本体论问题上，他都做出了重要贡献。[33]他反对实用主义的多数主张，坚持彻底的经验主义与自然主义。在哈佛大学时，尽管他师从怀特海，但是(曾在哈

佛讲学的)罗素对他产生了深远影响。他曾游学维也纳,旁听维也纳学派的讲座。他认识了鲁道夫·卡尔纳普,两人成为终生的哲学挚友。[34]他还到华沙与布拉格学习数理逻辑。在那里,他结识了逻辑学家阿尔弗雷德·塔尔斯基(Alfred Tarski)。从某些方面看,蒯因的哲学继承了逻辑实证主义与罗素的逻辑主义的思想传统,但是,由于他坚持彻底的相对主义、整体主义与科学主义,所以他拥有一种独特的哲学地位。[35]最后,蒯因的重要性还在于,他批判了分析哲学中的一些普遍的观点与假设。其主要论点在哲学领域引发无数回响。第二次世界大战(二战期间,他是一名海军军官)之后,他继承刘易斯,担任哈佛大学的哲学教授。人们通常认为,他是美国最著名的哲学家。1933 年,他成为哲学与逻辑领域肖克奖(与诺贝尔奖一样,这也是由瑞典皇家科学院所颁发的一个奖项)的首位得主。1996 年,他又被授予京都奖。2000 年圣诞节那天,他与世长辞,世界各地的主要报纸与期刊都报道了这个消息。[36]

220

蒯因致力于经验主义与数理逻辑的严密。他总是在探索论证所需的最少的公理与假设。他毕生相信科学,尤其是物理学,很好地体现了哲学中的科学主义。在他看来,自然科学,尤其是物理学,是我们唯一可信的知识来源;哲学并不是一个真正的知识领域。其哲学的核心理念是,任何第一哲学都不可能成为科学的更深基础。科学研究并不需要哲学。

另一方面,科学(尤其是自然科学)的研究成果对哲学有决定作用。在他看来,科学坚持物理主义的本体论与经验主义的认识论。哲学必须与自然科学保持一致,因此,它必须进行彻底修正,以成为自然的一部分;它必须尽可能地模仿物理学。他称这种努力为哲学的"自然化"。对蒯因来说,物理学需要,而且只需两项本体论承诺:自然对象与数学。因此,蒯因致力于本体论的"自然化",他把我们所理解的实在(存在者),归结为一些命题,实际上,他走得更远。就认识而言,自然对象不过是我们身体器官中的一些生理感受。他说,选择哪一种本体论来理解这些命题,只关乎某种语言的内在一致性,以及本体论与可观测句的一致性。从最后一句话,我们可以看出实用主义对他的影响。他曾这样描述自己的立场:

我是置身于物质世界的一个物体。物质世界的某些力作用于我的表面。光线落在我的视网膜上,分子冲击我的耳膜与指尖。我开始反击,发出同心圆的空

气波。这些空气波形成了关于桌子、人……欢乐与忧伤、善与恶的讨论。[37]

数学的情况如何？通常认为，数学推理的基础是超经验的。对蒯因来说，数学对象可还原为集合、函数与定义——就数学哲学而言，他是柏拉图主义者，因为集合是真实的抽象物体。他很难说是实在论者。根据其彻底的科学主义与自然主义，认识论与本体论都要自然化，都要还原为物理（或自然科学）元素，以便与纯粹自然的世界观保持一致。在这个方面，哲学要模仿我们所有的关于世界的最好理论，即自然科学所提供的那种理论。 221

"意义"理论被认为是发现真理的基础，但是，蒯因猛烈抨击任何形式的意义理论，这是其激进主张——重新思考全部哲学——的组成部分。他坚信，罗素的摹状词理论（根据这个理论，一个名词的逻辑"意义"，可还原为被指称对象的一个定摹状词），为我们提供了一个逻辑模型，这个模型能够彻底解决"意义"问题。其著名论文批判了多数意义理论中的一个关键问题，即分析性语句与综合性语句之区分。根据这种观点，通过分析句子中的词语的含义，人们就能认识到，该句为真，这就是分析性语句。他对分析哲学中这个"教条"的批判（参见其论文"经验主义的两个教条"），很快成为20世纪分析哲学的经典读物。[38]

蒯因认为，来自罗素与维也纳学派的两个教条是，还原主义与分析性语句—综合性语句之分。他对这两个教条的批判，其实也是对证实主义的意义理论的批判，因为蒯因反对证实主义的一个主要论点。逻辑实证主义者认为，只要分析词语的含义，人们就能"证实"或认识逻辑与数学的真理。换言之，这些命题是一些具有逻辑必然性的真理。例如以下这个据说是必然为真的句子：所有的单身汉都没有结婚。

蒯因发现，关于逻辑证明的所有这些理论，都是循环论证，都不能成立。有些人用词古怪，他们不可能认为"单身汉"、"没有结婚"这两个词是同义词。无论如何，词典编纂者只是记录大部分人现在使用这些词语的方式——他们并没有记录这些词语所固有的逻辑必然性。不过，蒯因也注意到，新的术语或符号的约定定义，必然是分析性真理。但是，这并不能挽救作为一个普遍原则的意义理论或分析性—综合性语句之分。 222

蒯因还考察了他所谓"彻底的还原主义"。根据这种理论，每个句子都是一个分析单位。这是证实主义的核心主张。证实主义认为，人们可以把有意义的

句子逐步解析为其经验内容。蒯因提出一种尝试性的、实用主义的**整体论**,以取代这种还原主义(这种理论以他所反对的分析性—综合性语句之分为基础)。某个语言体系(我们称其为L)中的句子之所以有意义,全赖它们与该体系中其他句子的关系,即一个句子在该语言体系中所发挥的作用。这种语言哲学暗示了一个根本原则:**翻译的不确定性**,这是蒯因的著名理论之一。意义不是一成不变的,它很大程度上依赖于某种语言的整个体系。只是在一些不重要的方面,它才关乎经验事实,因此,把一个文本翻译为另一种语言,一定会面临很多问题,经验根本不能提供充分的证据。

由意义转向真理,如果我们把自己的全部观念当作一个松散的体系或网络,那么一个句子偶尔也会与直接经验相互作用。在蒯因看来,即使证据确凿的自然科学理论或逻辑与数学的基本真理,也有待探讨与修正,因为整个语言体系只论及经验性实在的"边边角角"。蒯因引用一段著名的论述来结束其讨论:"我们那些所谓的知识或观念,从偶然性最大的历史、地理,到原子物理学或纯粹的数学、逻辑学的那些最深刻的定律,都是人的构造。这些人造物只涉及经验的边边角角。"[39]感觉经验根本不能证明人类所拥有的成熟的世界观。我们是在实用的甚至审美的基础上,认同某些理论和哲学,而不是根据纯粹的逻辑与直接的经验(蒯因认为,后者可能与无限多的理论相一致)。这里,蒯因的科学主义使他避开了彻底的相对主义。他坚持认为,自然科学为我们提供了最好的认识论与本体论,因此在哲学上,他依然是一个坚定的自然主义者。不过,他的一些学生与追随者对自然科学的兴趣却赶不上他。如后面一章所述,蒯因以后的分析哲学,坚决地转向后现代。纳尔逊·古德曼与理查德·罗蒂的思想就是证明。

223

蒯因以降:戴维森与克里普克

我们追溯了近年来分析哲学的发展,在结束这部分讨论之前,我们还要考察两位重要哲学家,他们的研究超越、修正或推翻了蒯因的某些思想。坚定地追随蒯因的哲学家寥寥无几——其影响来自他哲学方法的清晰与严密,以及他在其他哲学中所发现的问题。在这一节,我们将考察两个美国哲学家:唐纳德·戴维森(Donald Davidson, 1917—2003)与索尔·克里普克(Saul Kripke, 1940—)。

本节将简要分析在蒯因之后，其哲学研究何以决定分析哲学的发展。分析哲学的后现代转向，是下一章的主题。戴维森与克里普克是20世纪末分析哲学领域两位最重要的哲学家——仿佛一个大合唱团的两大歌手。他们能让我们很好地理解世纪末的分析哲学。

戴维森。唐纳德·戴维森是蒯因的学生，在一些关键问题上，他接受蒯因的结论与假设。在其他许多问题上，他则另辟蹊径。戴维森是一个出色的散文家，其主要著作实际上是其论文与讲稿的一些文集。[40]其散文产生了很大影响，在20世纪末，戴维森是世界上最重要和最受尊敬的哲学家之一。在蒯因之后，他继续探索真理、意义与解释的问题。为了建立一种自然语言的意义理论，他接受了阿尔弗雷德·塔尔斯基(1901—1983)为符号语言所下的真理定义。[41]

戴维森认为，意义理论就是根据塔尔斯基的思想而建立起来的一种真理论：当且仅当p，L中的s才为真(s是被分析的语言中的一个句子，p是表述某种理论的一个句子)。他称此为"T型句"。其典型例句是：当且仅当**雪是白的**，"雪才是白的"。和蒯因一样，戴维森并不认为"意义"是某种实体，他也反对把内心的意向作为意义分析的基础。他把意义理论当作真理论，通过这种方法，他能把某种语言的**意义**理论等同于一种**真理论**。[42]因此他宣称："为适应自然语言而被修改的塔尔斯基式的真理定义，描述了能够反映人类语言能力的基本的语义结构。"[43]这种做法允许人们把某种语言中的句子的意义，建立在他们对行为与声音的观察之上(至少在理论上是如此)，而不是建立在说话者的性情或意愿之上。根据这些经验材料，人们能够为某种语言提出一种意义理论。戴维森称这种观点为"彻底的解释"。彻底的解释者必须观察语言使用者的行为，也必须知道，在某种情况下，该语言使用者认为两个句子当中的哪一个是正确的。在此基础上，这个彻底的解释者就能为任何一种语言提出一种真理论与意义理论——从理论上说是如此——不再依赖于说话者的心理状态。戴维森坚信，"天在下雨"这句话的意思，与英语使用者报告这种情况时"天真的在下雨"这个事实相联系。

224

不过，为了实现这个目标，对某种自然语言的所有使用者来说，真理、意义和语境必须密切相关。在其论文"论概念结构"一文中，戴维森得出以上结论。广义而言，这里所谓"结构"指的是一种世界观的概念部分，具体说来，"这是一个为感觉资料提供形式的范畴体系。它们表现为一些观点，不同的个人、文化或历史阶段根据这些观点审视这个缤纷的世界"。[44]虽然不同的人有不同的观点，但是

人们**知道**这些区别，这就意味着，人类还有一个共同的、非常普遍的结构。蒯因指出了经验主义的两个教条（蒯因和戴维森都反对这两个教条），在此基础上，戴维森又指出第三个教条：结构与世界的二元论。结构、世界和语言以整体的形式显现于说话者。戴维森的结论是，"在抛弃结构和世界的二元论时，我们并没有抛弃世界，而是在我们与我们所熟悉的事物之间，重新建立起一种无中介的联系，这种联系的古怪表现，使我们的句子与观点或真或假。"[45]彻底的解释要求人们遵守宽容原则，根据这个原则，我们认为，某个说话者的语言是真实的（或者说，在我们看来是真实的）——某人的某些观念可以通过无数其他观念来证明。两者加在一起，就一定会接近真理。戴维森认为，在说话者看来，真理、意义、结构与观念密切相关，因此，从总体上说，我们的观念"本来就是真实的"。[46]

225

戴维森的重要贡献在于，他从哲学上考察了行为、思想、主体性以及真理与意义等问题。为了说明他的哲学何以在一些全新的领域推动了蒯因思想的某些方面，我们已经在这里做了很多阐述。蒯因之后，分析哲学依然充满活力，年轻的哲学家索尔·克里普克为人们提供了又一例证，我们将看到，在某些重要问题上，他突破了蒯因的教条。

克里普克。索尔·克里普克是20世纪后半叶美国最有影响力的哲学家之一。他首先成名于数理逻辑，尤其是模态逻辑（关于必然性与可能性的逻辑）。蒯因已经开始怀疑必然性概念，但是，克里普克的研究在几个重要问题上削弱了蒯因的某些结论。

克里普克1940年出生于纽约，很早就表现出惊人的数学天赋。中学时期，他就创造了一个正规模态逻辑体系。18岁时，他就在《符号逻辑学刊》发表了自己的第一篇论文。[47]他在哈佛大学数学系获学士学位。在哈佛，他师从蒯因，很快就被选为哈佛研究者协会的青年会员，开始执教于麻省理工学院。克里普克在大学里没有学到多少东西（他如是说），所以他不想攻读更高的学位。1977年，他被聘为普林斯顿大学的教授，1998年退休。他获得过许多荣誉，其中包括2001年荣获的逻辑与哲学领域的肖克奖。发表了几篇探讨正规模态逻辑语义学的论文（以及其他一些逻辑论著）之后，更大的问题依然如故：在更大的哲学语境中，这些符号有何意义？如克里普克所言，"数学不能取代哲学"。[48]

在一个重要的系列讲座——《命名与必然性》（1972）——中，克里普克回答了这个问题。该书已成为20世纪分析哲学领域的经典著作。克里普克一开始

就反对弗雷格—罗素的摹状词理论或“描述主义”(该理论激发了蒯因的指称理论)。[49]克里普克列举反例,求助于常识与普通的直觉。他认为,一个名称在逻辑上不能还原为一些摹状词(如弗雷格与罗素所言)。例如,亚里士多德也许两岁的时候就死了。我们对他的所有描述可能都是错的——但是,他可能仍然是亚里士多德,他的名字可能仍然指示那个人。为了取代摹状词理论,克里普克提出名称的因果论。他认为,名称是一些“固定指示词”,在未来的、任何可能的情况下,它们都能指出其对象。第一个使用专有名词的人(“最早的命名者”)也许通过某种描述确定了该名词的指涉关系,也许还没有确定这种关系,但是,对后来的其他使用者来说,它是一个固定指示词。通过历史或因果传递链,后来的使用者掌握了该词的指涉关系。举例来说,小学生可能知道,“理查德·尼克松”这个名字是美国第37任总统,即使他在大选中失败,这个名字仍然是指那个人。在克里普克看来,无论在什么情况下——或用模态逻辑的术语说,在所有可能的世界中——一个名称总能适用于其指示对象。但是,名词不是一种分析性真理,也不是先验地被认识的。“我们的结论是,名词之间的同一性陈述如果为真,那么这种同一性就必然为真,即使人们不能先验地认识这种关系。”[50]如果名词是固定指示词,那么一旦我们掌握了某个经验事实(而非逻辑真理),知道了某人的名字(例如马克·吐温是塞缪尔·克莱蒙斯),这个经验事实在所有可能的世界中仍然为真。换言之,在任何一个可能的世界中,如果“马克·吐温”被用作一个名词,一如其在我们这个世纪,那么它永远是指塞缪尔·克莱蒙斯。在这些可能的世界中,如果“马克·吐温”是指另一个人,那它就是一个**不同的名字**。 226

通过这样的论证,克里普克为不同的、不依赖分析性或逻辑真理的各种必然性开辟了道路。和蒯因一样,克里普克也认为,**约定定义**是分析性真理,是一种“认识论的必然性”(从言模态的必然性)。但是,其名词理论还需要另外一种必然性,即**形而上学**的必然性,这种必然性依赖于事物的本质(从物模态的必然性)。除了名词,形而上学的必然性还有其他例证,如自然类术语水或金:“水是H_2O”这个命题不是一种先验真理,也不是一个分析性陈述,但它是必然的,(克里普克认为,它)适用于所有可能的世界。克里普克宣称,人们是通过经验认识这种必然性的(但是,人们能够先验地把握认识论的必然性)。因为诉诸事物的本质特征,克里普克的观点有时又被称为本质主义。

克里普克与蒯因的区别十分明显:他不承认蒯因得出的一些结论,例如指称 227

理论、语言整体主义及其对分析性—综合性语句之分的批判。克里普克对蒯因的批评,与其说是靠规范的论述,毋宁说是靠我们的常识或直觉。为了回应蒯因对必然真理的批判,克里普克求助于一个“普通人”——这个人不是哲学家——对某些事情的看法。他以“理查德·尼克松”这个名词为例来说明自己的观点。如果尼克松被描述为 1968 年总统大选的获胜者,那么(蒯因认为)“尼克松是 1968 年的获胜者”就应该是一个必然真理。但是,如果我们换一种方式来描述尼克松,我们说,他是 1960 年输给肯尼迪的那个人,这个句子就没有必然性了。因此,逻辑必然性是一个值得怀疑的概念。与这种讨论相反,克里普克诉诸我们的直觉,看看会出现什么情况。这个“普通”人会认为,**这个人**不可能在 68 年的大选中获胜,**这个人**的名字是“尼克松”。[51]令人吃惊的是,克里普克干脆诉诸常识与直觉;人们通常认为,哲学不应该使用那些没有经过严格定义的概念。蒯因抱怨说,我们的日常观念在逻辑上不够严密,因此,我们必须用更好的哲学理论来取代这些观念。和彼得·斯特劳森与 H.P.格莱斯(维特根斯坦的追随者)一样,克里普克也反对这种观点。[52]与蒯因相反,他诉诸普通人的常识与合理直觉。

克里普克与戴维森的哲学,是蒯因之后分析哲学领域的两个重要例证。他们还代表了很多哲学家对蒯因思想所做的两种回应:要么否定其基本观点,只汲取其关键论点;要么接受其哲学大纲,开拓新的研究方向。蒯因以后(广义)的分析哲学还选择了第三条道路,即后现代的转向。我们将在后面一章仔细地探索这条道路。现在,我们要把目光转向 20 世纪后半叶,分析哲学领域的宗教哲学以惊人的速度向前发展,这种发展对基督徒的学术研究具有特别重要的意义。

228

分析的宗教哲学

大约从 1955 年起,播种于十年前的分析哲学领域的宗教哲学开始开花结果。分析哲学起源于逻辑实证主义,该学派的显著特征是,不承认宗教语言的意义。从这个角度看,宗教哲学的发展也许令人惊讶。本章旨在介绍这一发展的某些方面,我们不敢说,本章已涵盖了这种发展的全部内容。[53]为了实现这一目标,我们将考察几个主要的有影响力的哲学家。其著述代表了我们这个世纪在宗教哲学领域所取得的一些最优秀的成果,有助于我们很好地认识这一思想

传统。

考察宗教哲学时，我们应该注意，本书已经介绍了某些重要人物。此前，我们介绍过查尔斯·哈茨霍恩，他是20世纪中叶美国最著名的宗教哲学家之一。我们又在本章考察了宗教哲学家D.Z.菲利普斯，他从维特根斯坦哲学出发，回应了逻辑实证主义所提出的质疑。我们还要仔细考察几位宗教哲学家，与这两位哲学家相比，他们更接近分析哲学的核心。

在分析的宗教哲学领域，早期最有名的著作之一是一部文集，该书考察了新兴的语言哲学对宗教表述的质疑。安东尼·弗卢（Antony Flew，1923—　）与阿拉斯代尔·麦金泰尔（Alasdair MacIntyre，1929—　）编著的《哲学神学新论》很快就成为这种新哲学方法的标志性著作。[54]在解释这种哲学神学的"新颖之处"时，编者这样写道："只是在过去几年，人们才开始把这些新的哲学方法与观点用于神学问题。"[55]上述引文中的"新的哲学方法"就是指逻辑分析。1936年，A.J.艾耶尔出版了《语言、真理与逻辑》，在英语世界开启了哲学与宗教的对话。[56]在篇幅较长的、探讨"有神论"的一章，艾耶尔声称，宗教命题没有任何意义。换言之，它们既不真，也不假。举例来说，艾耶尔断言："和道德家一样，有神论者也许认为，他的经验也是知识性经验。但是，除非他能以命题的形式明确地表达其'知识'，人们又可通过经验证明这些命题的真实性，否则我们就敢肯定，他是在欺骗自己。"[57]弗卢还以另一种方式，通过意义的证伪标准，来强调这个论点："与这种观点相反的任何观点"，也是这种说法的**意义**的组成部分。[58]因此他怀疑，宗教命题是否有意义："什么样的事情才能向你证明，上帝或上帝的爱并不存在？"[59]

229

弗卢的问题很尖锐，对坚持有神论的神学家和宗教哲学家来说，这也是一个值得思考的重要问题。很快就出现了许多探讨宗教语言的意义的论文，不同观点的哲学家与神学家给出了不同的回答。在前面一章以及本章的前面部分，我们考察了几位哲学家（如D.Z.菲利普斯）所做的回答。我们在这里的主要论点是，对宗教语言的逻辑分析，是分析的宗教哲学兴旺发达的土壤。

几个问题很快就成为分析的宗教哲学的中心问题。数十年来，宗教语言的意义问题始终是一个重要问题，接着又出现了其他问题。即使陈述的**意义**与其真假的经验证据的关系变得不那么紧密了，总的来说，分析哲学仍然对**证据**感兴趣。逻辑、分析、自然科学与普遍的经验主义所处的核心位置，要求分析哲学家

去追问宗教信仰的证据。结果，人们对宗教认识论，即宗教知识的性质、主张与界限进行了广泛而复杂的探索。论证上帝存在或反对上帝存在的著作开始出现。罪恶问题成为人们关注的焦点，有些哲学家甚至认为，既然现实世界中存在罪恶与苦难，传统的有神论就缺乏逻辑连贯性。此外，这些论证甚至怀疑，罪恶能够证伪传统的有神论。反对宗教信仰或某种信仰的证据，应该是存在的。分析哲学家所考虑的第四个问题是，**具体的**宗教信念或神学理论的逻辑意义。这里的问题仍然在于宗教概念的意义，尤其是它们的逻辑连贯性（或者说它们缺乏逻辑连贯性）。全世界越来越多的分析哲学家开始讨论这些问题，以及其他一些问题，发起了宗教哲学领域的一场新的运动。我们现在的目的是，选取其中的几场对话，聆听分析的宗教哲学领域某些最著名哲学家的论述。

230

希克。无论以什么标准来衡量，约翰·希克（John Hick，1920—　）都是20世纪最重要的宗教哲学家之一。[60]他写了大量的专著与论文，探讨了上一段所述每一个话题。[61]他在漫长而杰出的学术生涯中赢得许多荣誉，其中包括应邀主持吉福德讲座，其讲稿即后来出版的《宗教释义》（1989）。

牛津大学毕业后，希克出版了其学位论文《信仰与知识》（1957）。这部著作不仅探讨了宗教表述的意义，而且考察了支持或反对宗教信仰的证据。该书得出的一些论点，伴随希克经历了其哲学与宗教观的数次转变。他认为，从宗教的观点看，世界有多种含义，介于信仰与不信仰之间。他认为，对现实的宗教理解与非宗教理解都是合理的。希克借用维特根斯坦的观点，后者认为，我们把某些多义的事物"看作"某物（我认为上面画的是一只鸭子，你认为，那是一只兔子）。两种说法都有道理，从不同的观点来看，它们都是正确的。希克发展了这种思想，他认为，宗教信念旨在"把世界体验为某物"。[62]一个人把世界看作上帝的创造物，另一个人把世界看作在空间旋转的、冰冷无情的物质微粒。两种观点可能都有道理：两者都可能是合理的。在上帝与有理性的动物之间，有一段"认识距离"，这就为信仰提供了自由。至于那个一度火热的证实问题，希克提出一个争议颇多的论点，他认为，某些宗教陈述从本质上说能在来世获得证明，他称这种观点为"末世证明"。[63]

如上所述，尽管严格意义上的"证实"理论半途而废了，支持或反对宗教信仰的证据问题却依然存在。问题是，苦难能否证伪合理的有神论信仰。在剑桥大学神学系工作期间，希克写了一部让这位青年哲学家享誉全球的论著。《罪恶与

上帝之爱》(1966)是希克对罪恶问题的回应。许多学者认为,该书是这个领域的最优秀著作。希克坚定地立足于基督教神学传统,而不是立足于世界宗教。其"今日"神正论有三个立足点:基督徒的体验,基督教神话与基督教神学。希克认为,从《创世记》到福音书的许多圣经故事都是神话,也就是说,它们是一些伟大的、永恒的、"富于想象的图画",历史上的教会就是通过这些图画来表达其思想的。[64]他所研究的主要问题是:"世界上的罪恶是否与全能而全善的上帝相一致?"[65]

231

希克对在这个问题上的基督教思想进行了内容充实而颇有影响的研究(大约占该书二分之一的篇幅),然后他提出了神正论的基本分类:奥古斯丁主义与爱任纽主义。奥古斯丁主义的神正论认为,被造物都是好的,存在本身也是好的。罪恶是善或存在者在某个方面的缺失。根据这种观点,人类的苦难要么是一种原罪,要么是对原罪的一种惩罚。人们应按照字面意思,来理解人类的那次具有历史意义的堕落(《创世记》3 章),以此为原罪与死亡之根源,其中包括非人类的动物,这种观点非常强调人类堕落的本体论意义。希克把另一种神正论追溯至爱任纽(虽然施莱尔马赫最清晰地表述了这种观点)。根据爱任纽的神正论,人类的堕落虽然真实,但不像奥古斯丁主义者所说的那么重要。他们认为,亚当与夏娃并非完美无缺,而是少不更事。堕落所导致的"死亡",很大程度上是一种灵性死亡。"在施莱尔马赫看来,被造物的'原始完美性'指的是,它们能够实现上帝创造它们的意图。"[66]上帝造人,是为了发展他与人类的友谊,他们认为,救赎是一种礼物,通过这种礼物,人们能在基督的身体里享受永恒的生命。因此,救赎具有末世论意义。原罪与苦难是不可避免的,也是一种弥足珍贵的条件,在这种条件下,人类能够自由地发展,成长为有爱心的、品德高尚的社会成员(不幸的是,他们可能拒绝这个机会)。希克称这种观点为"塑造灵魂的"神正论,在这个宏伟的拯救计划之内,我们与罪恶的斗争是有意义的,我们能够达到末世论所谓的最高境界。希克并不认为,他已彻底解开世界上的罪恶之谜。毋宁说,他的结论很谦虚:"我们只能说,反对有神论的证据虽然存在,但是宗教主张(一个全能而全善的上帝是存在的)**可能**是正确的。"[67]

希克的神正论深受好评,广为讨论,为作者赢得作为宗教哲学家的国际性声誉。伯明翰大学神学系很快就为他提供了一个讲座教授的职位。当时的伯明翰是欧洲最具多元文化色彩的城市之一。希克发现,他与犹太人、穆斯林、锡克教

232

教徒与印度教教徒一起生活，一起工作——他们怀有不同的信仰或没有任何信仰。希克告诉我们，正是这种经历，而非任何理性论证，促使他重新思考其神学与哲学。“与其说是新思想，不如说是新经验，把我这个哲学家引入宗教多元主义的讨论，同时又把我这个基督徒引入多种信仰的对话。”[68]思考与探索、多种信仰的对话与多元文化的体验合而为一，成就了其宗教多元主义的纲领性文献《上帝与信仰的宇宙》(1973)。希克在宗教哲学领域对传统的基督教思想发起一场新的“哥白尼式的革命”，其意义清楚地表现在他所编辑并为之撰文的一部著作中：《上帝道成肉身的隐喻》(1977)。该书引发一场神学愤怒，虽然希克的长篇大论“耶稣与世界宗教”的大部分思想已经出现于此前的著述中。其主要观点是，作为上帝的化身，耶稣是一种“神话思想”，这种思想一度服务于教会，但是，就其字面含义而言，我们这个时代必须抛弃这种思想。他说，部分原因在于，按字面意思来理解道成肉身，缺乏逻辑连贯性。“不做任何解释，直接宣称历史上的拿撒勒的耶稣就是上帝，这种做法毫无意义。这就好比在说，我们用铅笔在纸上画出的这个圆，同时还是一个正方形。”[69]他只承认，道成肉身是一个神话：这个故事说，上帝就在我们身边，通过不同的神话而表现出来的世界各大宗教，都包含这样的神话式真理。他要为这个多元文化的时代，寻找一种普遍的“道成肉身”理论。“上帝显然是在呼唤我们，要我们获得一种普遍的宗教视野。从这个视野看，在上帝面前，全人类是统一的，与此同时，我们又能理解上帝在不同的宗教生活中的多样性。”[70]

1982年，希克调至加利福尼亚，克雷蒙研究院任命其为丹佛斯讲座教授。他曾主持吉福德讲座，1989年，该讲稿以《宗教释义》为名出版：该书阐述了希克的“多元主义假设”，概括了其宗教哲学的观点。康德区分了物自体与现象(可经验的日常世界)，以此为出发点，希克认为，人们不可能直接把握实在(超验的或终极的实在)，但是，世界各大宗教能以不同的方式体验这种实在。就把握实在、道德品质与宗教真理而言，世界各大宗教基本上是平等的。人们必须把宗教理论解释为神话，只有这样，各大宗教的世界观所把握的实在才能具有同样的“真理性”。[71]他把宗教中的神话真理定义如下：“关于X的一个或一系列陈述，如果从字面意思来看并不为真，却能激发人们对X产生一种适当的意向性态度。从神话的角度看，这个或这些陈述即为真。”[72]无论如何，实在的字面真理都不是“宗教救赎或宗教解放”的必要条件。根据道德理论，希克把宗教救赎解释为从自我

233

到实在的转变(他所谓“适当的意向性态度”就是指这种道德转变)。但是,如康德所示,这会把宗教真理归结为道德。

希克漫长而杰出的学术生涯颇具讽刺意味:因为反对实证主义,捍卫宗教信念的意义与真理,并探讨罪恶问题,所以他成了享誉世界的哲学家。可是到了晚年,他认为,各大宗教关于实在的真理性主张不过是一些神话。难道只有希克的宗教哲学或某种类似的抽象理论,才能提出关于宗教终极实在的字面真理?

普兰丁格。我们即将看到,阿尔文·普兰丁格(Alvin Plantinga,1932—)的神学思想与希克截然不同。普兰丁格是美国著名的哲学家,也是重要的宗教哲学家。[73]在加尔文学院(普兰丁格的宗教与哲学观深深扎根于荷兰加尔文主义的思想传统)从教数十年后,他调至圣母大学,现在他仍执教于此。其很多论著属于宗教哲学领域,但是,在模态逻辑、认识论与形而上学领域,他都有重要建树。[74]其宗教哲学著作的核心思想是,捍卫传统基督教神学(或有神论)的合理性。人们可以称其著作的这个主题思想为“消极辩护”:其目的是证明,对传统基督教的理性批判没有多少说服力,因此,这些批判不是人们改变或放弃基督教信仰的理由。其第一部著作《上帝与其他心灵》(1967)就清楚地表达了这个观点。该书讨论的主要问题是:信仰上帝合理吗?本书首先全面考察了主张上帝存在的有关论述。普兰丁格的结论是,自然神学本身尚不能提供充分证据,推翻“自然无神论者”的无神论。“因此,人们不得不认可以下结论:自然神学不能很好地回答我们一开始提出的那个问题,即信仰上帝合理吗?”[75]其中心思想是,即使自然神学不能提供充分证据,让无神论者转变思想,罪恶论证(这是自然无神论者手中的重要武器)同样不能提出某种理由,让有神论者改变思想。在回应证实主义的批评时,普兰丁格顺便对证实标准做了精彩而严密的批判。(他认为)人们不能清晰地、令人信服地定义证实标准,所以神学家与平信徒当然可以说,其语言是有意义的,尽管当时的哲学不这么认为。他指出,谁认为宗教语言没有意义,证明的责任就在谁身上,可是,到目前为止,他们还没有证明这一点。本书的主题是,相信上帝就好比人们相信其他心灵:我没有证据证明,我所遇到的那些看上去像人的其他存在者,是有心灵的,可是,我又不能彻底推翻这一点。一如相信其他心灵,即使没有充分的证据与论证,信仰上帝仍然是合理的。

234

作为其全面战略的一部分,普兰丁格令人信服地驳斥了关于罪恶的**逻辑**问题。包括牛津大学J.L.麦基(J.L.Mackie,1917—1981)在内的一些分析哲学家认

为，既然存在罪恶问题，传统有神论就**缺乏逻辑连贯性**。[76]他们认为，罪恶的存在与信仰一位全能的、全知的、全善的与普遍存在的上帝不相容。针对这种观点，普兰丁格提出一种著名的、颇具影响力的辩护。请注意：这是一种**辩护**，而非一种神正论。面对罪恶与苦难，普兰丁格绝不是要**证明**，上帝是对的，毋宁说他的目标很低：他要证明，有神论具有逻辑连贯性。为了说明有神论的逻辑连贯性，235 普兰丁格提出自己的**自由意志式辩护**，他认为，从逻辑上说，上帝不可能创造这样一个世界，在这个世界上，自由的、有道德的行为者，拥有自由，却从不干坏事。当今的宗教哲学家普遍认为，普兰丁格成功地实现了这个有限的目标，因为其辩护只要在逻辑上是可能的（而非实际的**真实性**），就能驳倒关于罪恶的逻辑问题。

其另一部重要著作是《必然性的本质》（1974）。在这部著作中，普兰丁格更新了其以前对上帝存在的本体论证明与罪恶问题的看法。在这部探讨模态逻辑及其形而上学的学术专著中，普兰丁格运用必然性与可能性逻辑（模态逻辑）的新成果，提出一种严密的、引发了广泛讨论的关于上帝存在的本体论证明。他还用模态逻辑来重新阐述其自由意志式辩护。他扩充了这种辩护，把自然灾害的问题与罪恶的“概率”论证也纳入其中。[77]尽管如此，这部学术专著的大部分内容，仍然是通常所谓逻辑与形而上学的问题，而不仅仅是宗教哲学。概而言之，《上帝与其他心灵》与《必然性的本质》表明，根据哲学研究的最高标准，人们依然能够阐述与捍卫坚定而传统的有神论。人们以精巧的（有时也并不那么精巧）方式，蔑视传统的有神论，这种情绪是分析哲学的主流。面对这样的形势，这两部著作有助于宗教哲学成为一门受人尊敬的学科。

普兰丁格与其同事兼朋友尼古拉斯·沃特斯托夫（Nicholas Wolterstorff, 1932—　），共同编辑了一部颇具影响力的论文集《信仰与理性》（1983）。在这部文集中，普兰丁格重返认识论的话题。[78]普兰丁格与沃特斯托夫都反对**传统的基础主义**所坚持的理性主义纲领。广义而言，认识论领域的基础主义是指这样一种观点：我们的观念系统包含一些基本信念，这些基本信念是有根据或有保障的，它们**不以其他信念**为基础。这些基本信念是人们的世界观的“基础”。传统的基础主义认识论坚持认为，要想拥有适当的根据，这些基本信念就必须是可靠的、自明的、毋庸置疑的，或者是与此类似的某些知识属性。传统基础主义的明显例证是笛卡尔与洛克。大陆哲学家与分析哲学家普遍认可的事实之一是，理性主义者试图建立一个可靠的知识体系的努力，已经失败了。[79]在《信仰与理性》

236

一书中，普兰丁格与沃特斯托夫提出一种新的认识论，他们风趣地称之为“改革宗认识论”。这个名称保留了下来，现在，哲学家与神学家已经对它做了广泛的讨论（打算给自己的哲学起名字的哲学家须引以为戒！）。这种观点具有如下特征：（1）人们没有任何理由反对信仰上帝（或信仰其他宗教）。信仰上帝是合理的基本信念的一部分，我们的世界观就建立在这些（不可靠的）基础上。（2）许多哲学家认为，我们的信念应该建立在公认的证据之上。人们必须抛弃这种思想。即使没有任何证据，信仰上帝仍然是合理的与必不可少的。我的世界观建立在某些合理的基本信念之上，不过，这些信念并不可靠——普兰丁格与沃特斯托夫反对传统的基础主义者所坚持的确定性——因为某些信念可能会**否定**这些信念，人们必须考虑这个问题。正因为可能出现这样的对立面，所以人们**没有理由**认为：信仰上帝是不合理的或无根据的，而必须把这种信仰建立在理性论证或证据之上，只有这样，它才是合理的。虽然如此，普兰丁格还是承认，“也许我没有理由坚持这种（有神论）信念，这种情况是可能的”。[80]

普兰丁格在宗教认识论领域的巅峰之作，是其探讨保证的三部著作。[81]第一部著作以批评的眼光，综述了当代的认识论问题。第二部著作阐述了他解决这些问题的方法。普兰丁格提出了**保证**（warrant）的概念（我们为正确信念所增加的任何因素，它们使这个信念称得上是知识），这个概念是外在的，而非内在的，它以**适当地发挥作用**这个观念为基础。哲学家们通常说，要为我们的信念提供“证明”，在西方思想中，从内心出发来证明知识是一大传统。从笛卡尔回溯至柏拉图，都是如此。对这些内在论者来说，哲学家理性的、批判的思考，能为我们指出，我们的信念是否合理。普兰丁格对这个思想传统持批评态度，对于知识的证明或保证，他用可靠论与外在论来反对这个传统。宽泛地说，他对保证的论述如下：当且仅当 S 相信 p，S 这个人才能认识 p 这个命题，p 才是真的；S 所相信的 p，是人的认识能力在适当的环境中、适当地发挥作用的结果，这些认识能力以真理为目标。它们必须是可靠的，换言之，它们通常能够让我们认识真理。在普通的认识论领域进行了这番讨论之后，普兰丁格就该探讨宗教信念的问题了。

237

《有保证的基督教信仰》（2000 年）是这三部著作中的最后一部，是 20 世纪宗教哲学领域的一部力作。该书是其 1986—1987 年间首次吉福德讲座稿的扩充与修订版。该书内容丰富，其中心论点是，关于上帝的基本信念如果是真实的，基督教信仰就是有保证的。为了理解这一点，我们必须留意上一段对保证的定

义:p必须真实,只有这样,S对p的认识才有保证。普兰丁格只是说,基督教信仰**可能**是有保证的,这种可能性的关键在于,人们的信念是真实的。举例来说,你相信,基督教圣经中的那个上帝,是真正的上帝。在普兰丁格看来,如果这个信念是真实的,你的信仰就有保证。普兰丁格得出的"有趣结论"是,有神论信仰的合理性问题(如他所言,这是法律上的反对理由),与有神论的**真理**问题(这是实际上的反对理由)不可分割。[82]这就是说,自然无神论者不能简单地说,有神论信仰包含认识论缺陷——他们必须说,有神论虚妄不实。"有效的无神论批判,必须针对有神论的**真理**,而不是针对其合理性、正当理由、思想上可敬"等因素。[83]该书及其论点受到全世界的关注与批评。[84]普兰丁格的著作有一大优点:有趣,相对其他分析哲学家来说尤其如此。在复兴分析的宗教哲学的过程中,普兰丁格的贡献无出其右。

斯温伯恩。理查德·斯温伯恩(Richard Swinburne, 1934—　)是牛津大学基督教哲学诺洛斯讲座荣誉教授,著作等身。其学术贡献不仅在宗教哲学,而且在科学哲学、认识论、心灵哲学与形而上学。[85]他享有许多荣誉,其中包括英国学术院院士与吉福德讲座主持人。作为他那个时代宗教哲学领域最杰出的哲学家之一,他可能是20世纪最伟大的自然神学家。所谓自然神学,我们是指哲学的一个领域(不是指宗教教义或基督教神学),该领域旨在考察那些支持或反对上帝之存在和属性的论证。斯温伯恩的早期著作主要研究概率逻辑与科学哲学。早期阶段,他一度热衷于某种形式的证实主义。不过,他很快就改变了这种观点。他对科学哲学的研究,使他放弃了意义问题上任何形式的证实标准。也是在其学术生涯的早期阶段,他出版了《神迹概念》(1971),该书预示着其学术兴趣将转向宗教哲学。

238

斯温伯恩曾应邀主持牛津大学的王尔德讲座(1975—1978),他把这些讲稿扩充为自然神学领域一个颇具影响力的三部曲,捍卫通常所谓的有神论。他投入十余年的时间,研究科学哲学,其哲学洞察力与逻辑严密性,充分体现在这个新的学术领域。《有神论的连贯性》(1977)首先讨论语言哲学,阐述并纠正了可以说是证实主义与证伪主义在宗教语言问题上的争论,这是此前二十年英国宗教哲学的最大特征。逐一反驳了这些理论之后,斯温伯恩提出一种更加精致的关于宗教语言的连贯性与意义的标准。斯温伯恩解决了宗教语言问题,这种说法也许言过其实,但是,他确实取得了巨大进步。这种说法同样适用于该书的另

外两部分，它们分别探讨神的属性的连贯性以及关于神的本质的各种必然性。尽管他反对本体论证（这种观点认为，上帝的存在具有逻辑必然性），但是，他承认其他意义上的上帝存在的必然性。其结论是，上帝是"一个永恒的普遍存在的灵，他完全自由，他是宇宙的创造者，是全能、全知、全善的，他是道德义务的源泉"。对这个上帝的信仰是连贯的，他对这些属性做了一定的修改，以便它们保持连贯。[86]《有神论的连贯性》是分析哲学领域探讨上帝属性的一部优秀著作。现在，这个领域已经出现了为数可观的一些著作。其三部曲的最后一部《上帝的存在》(1979)同样产生了深远的影响。

阐述了上帝概念之后，斯温伯恩把概率逻辑用于论证上帝的存在。他对上帝存在的论证，以现代科学的成就与概率论的严格使用为基础。在这部著作中，他在一般的哲学领域，提出几个重要论点，例如他对不同种类的解释的讨论，人格解释便是其中之一。被程度不同地忽视、甚至明目张胆地仇视数年后，宇宙论证、目的论证与道德论证再一次被斯温伯恩建立在牢固的哲学基础之上。他还提出神意论证与意识论证。他考察了罪恶问题及其降低有神论的概率的倾向；但是，从所有的证据来看，他得出这样的结论：有神论的可信度大于其不可信度。其自然神学的基本方法，即**归纳论证**与**累积论证**，已经成为该领域的普遍规范。《上帝的存在》使积极的有神论证明（不同于普兰丁格的消极辩护）再度受到学术界的尊敬。[87]

调到牛津大学之后，斯温伯恩的学术兴趣转向基督教哲学神学。从1985—2002年，他一直担任教授，并且出版了探讨心灵哲学的吉福德讲座稿。换言之，他告别了"有神论"这个宽泛的哲学视野，开始研究基督教神学的具体问题。他出版了一个具有重要意义的四卷本系列丛书，探讨基督教思想中的哲学问题。在第一卷《责任与赎罪》(1989)一书中，他考察了道德哲学中的一些重要概念，并将它们用于阐述原罪、拯救与人的来世。《启示：从隐喻到类比》(1992)重新探讨了其早年对宗教语言的研究，并将讨论延伸至信条、圣经以及作为一个解释群体的教会。斯温伯恩认为，用于上帝的某些语言，人们可以按照字面含义来理解，另外一些句子却是隐喻或类比。该书清晰地阐述了宗教语言的逻辑。在《基督徒的上帝》(1994)一书中，他重新阐述了连贯性问题，这一次的重点是基督教。第一部分内容丰富，涉及时间、实体与必然性等形而上学问题。在此基础上，斯温伯恩开始探讨上帝的本质、三位一体与道成肉身的理论所包含的哲学问题。

他认为，三位一体与道成肉身的基督之神人二性的教义是连贯的。除了永恒性与全知这两种属性，斯温伯恩的上帝基本上是传统基督教神学所理解的上帝。

斯温伯恩受到一些哲学家与神学家的批评，因为其早期论述上帝存在的著作包含着理性主义的神正论。在《神意与罪恶问题》(1998)一书中，斯温伯恩提出一种更大的善的神正论，这一次，他以一种较为复杂的善，如基督教信仰中的永恒生命为例。在这部著作中，他回答了批评者所提出的一些问题，对于真正的神正论，他仍然坚持其理性主义的立场。与普兰丁格的"辩护"不同，斯温伯恩认为，合理的基督教信仰是需要证明的。严格意义上的神正论，是人们证明基督教信仰之合理性的必要条件。不过，斯温伯恩告诫我们，其神正论"不是要解释上帝之所以允许某件坏事发生的真实原因，而是要解释其可能的原因"。[88]即使如此，他还是想提出一个"完整的神正论"，进而言之，对于世界上的任何一件坏事，上帝(可能)有其道德理由，允许发生这样的事。[89]

240

罗维与亚当斯。在结束这场短暂的观摩前，我们应该考察分析的宗教哲学这场大合唱中一些不同的声音。为此，我们将倾听威廉·罗维与玛丽莲·麦考德·亚当斯的歌唱。这两位重要哲学家的声音，不同于希克、普兰丁格与斯温伯恩。不过，它们仍然是这场哲学大合唱的一部分。我们知道，这部赋格曲的主题是罪恶问题。罗维与亚当斯是如何演唱这首曲子的呢?

威廉·罗维(William Rowe, 1931—　)充分证明，一个终身致力于宗教哲学的学者，何以公然宣称自己是一个无神论者。他长期担任印第安纳州普渡大学的哲学教授(2005年退休)。他写了几部重要的宗教哲学著作，其中包括一部广为使用的教科书。[90]在一篇被多次引证的论文中，罗维区分了无神论的三个类型。[91]不友好的无神论者认为，有神论不是一种合理的信仰。冷漠的无神论者对这个问题持不可知的态度，友好的无神论者承认有神论信仰的合理性。普兰丁格、斯温伯恩等哲学家证明，有神论是连贯的，但是，该无神论者不接受有神论的**真理**:罗维认为，自己是一个"友好的无神论者"。于是罗维提出其著名的以罪恶为根据的"证据式"论证。[92]他接受普兰丁格的自由意志式辩护:在同意自由主义者所谓自由意志的同时，普兰丁格已经证明，有神论具有**逻辑**连贯性。不过，即使有神论在逻辑上是连贯的，世界上的罪恶与苦难的性质、范围与程度，已经证明了传统有神论的虚妄不实。其论点的核心是，传统有神论的上帝是全知、全能和全善的，他"应该阻止任何深重苦难的发生"。鉴于现实世界的深重苦难，罗维

241

得出如下结论:“全知、全能和全善的上帝是不存在的。”[93]

玛丽莲·亚当斯(Marilyn Adams, 1943—)是美国哲学家,对中世纪哲学、分析哲学与宗教哲学有着浓厚的兴趣。她曾执教于耶鲁大学与加州大学洛杉矶分校,是其丈夫著名哲学家罗伯特·亚当斯(Robert Adams)的密切合作者。[94]作为圣公会的一名牧师,从2004年起,她担任牛津大学钦定神学教授,她还是基督教大教堂的牧师。她是近年来思想运动之典范:她用分析哲学的方法,来解释中世纪伟大的哲学家与神学家。在与中世纪的对话中,她推动了当代分析哲学的发展。亚当斯之所以闻名于世,也许是因为其两卷本名著,该书阐释了奥卡姆的威廉的哲学思想。[95]不过,她对当代哲学中的罪恶问题的研究,具有相当重要的意义,本节将主要讨论这个问题。[96]亚当斯不满于一般的“有神论”对苦难问题所做的回答,分析哲学就是一个典型。她认为,上帝可能有充分的理由让罪恶与苦难存在,不仅如此,(从道德上说)上帝一定会**很好地对待**每一个人。[97]在说明上帝何以很好地对待每一个人时,哲学家们必须充分考虑不同宗教的特殊性。亚当斯诉诸基督教的传统与神学,尤其是中世纪的神秘主义神学(如诺维奇的朱利安),包括来世的“荣福直观”这种思想。在我们来世与三位一体上帝的有福关系中,回顾过去,人们就会接受他们所遭受的那些可怕的罪恶,这是他们与基督神秘结合的内容之一。在其吉福德讲座《基督与可怕的灾难》(2006)一书中,她全面阐述了这种成熟的基督论。在刚刚出版的这部著作中,她思考了如下问题:可怕的罪恶能够毁掉语言的意义。为了让人们摆脱这种灾难,为了成为全人类的救主,基督可能具有哪些特征。从许多方面看,该书都是安瑟伦《上帝为何化身为人?》的当代表述。从圣经与哲学的角度看,她认为耶稣既是真正的人,又是真正的神,耶稣的肉体真的复活了,在考察上帝与人类苦难的问题时,她也讨论了这些思想。我认为,亚当斯的女性主义神学更加关注受苦受难的女人(以及男人)的身体,这也许是其采用不同神学方法的主要原因。其著作充分证明,从正在遭受苦难的那些人的角度,我们应该如何思考上帝与罪恶。 242

结语:对分析哲学的反思

在即将结束对(广义的)分析哲学的考察之际,我们应该回顾一下20世纪这

个生动活泼而又欣欣向荣的思想传统。这场对话的核心人物是维特根斯坦。从《逻辑哲学论》中的逻辑分析，到《哲学研究》中的“语法”分析，这个转变对分析哲学产生了重要而深远的影响。它还为我们揭示了分析哲学的一些特征。凭借逻辑与细致的语言分析（如罗素与摩尔），分析哲学为 20 世纪哲学带来一种值得仿效的清晰性。其他流派的思想家的著作，有时晦涩难懂，读分析哲学的著作，却像呼吸到一股新鲜空气。不过，分析哲学的优点，也可能是其不足。分析哲学专注于逻辑分析与真假问题，总是以数学或自然科学为榜样，也许过于抽象，远离实际生活。人们对哲学感兴趣，因为他们想回答一些“大问题”，如人生、意义、美与真理。有时，分析哲学不能很好地回答这样的问题。其次，分析哲学最关心论证与真命题。在讨论历史人物时，哲学家的分析可能很抽象。历史人物的丰富语境往往被忽略，仿佛其语言的意义没有任何社会文化背景。由于这些原因，宗教学者往往愿意和大陆哲学家进行对话。这种倾向一方纯属偏见。作为神学家，我们能从分析哲学中学到很多东西，对宗教研究领域的学者来说，忽视西方思想中的任何一方都是重大错误。有证据表明，分析哲学与大陆哲学之分，在 21 世纪会变得不太明显。[98] 至少可以说，人们希望，这两大阵营彼此间的偏见和误解，能被克服。

注　释

1. 关于维特根斯坦的生平与思想，请参阅第二章关于早期维特根斯坦的注释。这里要列出的，是关于其后期思想的一些著作。他逝世后，其论文被编辑成许多著作出版。其中最重要的，当然是《哲学研究》。后期的其他主要著作包括：*The Blue and Brown Books*[New York: Harper & Row, 1965]; *Culture and Value*[Oxford: Blackwell, 1980]; *Philosophical Remarks*, 2nd ed.[Oxford: Blackwell, 1975]; *Remarks on the Foundations of Mathematics*, 3rd ed.[Oxford: Blackwell, 1978]; *Remarks on the Philosophy of Psychology*[Chicago: University of Chicago Press, 1980]; *Remarks on Colour*[Oxford: Blackwell, 1977]；以及 *Zettel*, 2nd ed.(Oxford: Blackwell, 1981)。另外一些杂文与评论，被收录为一个有用的文集：*Philosophical Occasions 1912—1952*[Indianapolis: Hackett, 1993]。
2. 本书第二章已经介绍了维特根斯坦哲学的导论性著作。以下著作也探讨其后期哲学：Anthony Kenny, *Wittgenstein*[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973]; Robert J.Fogelin, *Wittgenstein*[London: Routledge & Kegan Paul, 1976]; P.M.S.Hacker,

Wittgenstein [London: Routledge, 1999]; Merrill B. Hintikka and Jaakko Hintikka, *Investigating Wittgenstein* [Oxford: Blackwell, 1986]; David Francis Pears, *Ludwig Wittgenstein*, 2nd ed.[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986];以及 Joachim Schulte, *Wittgenstein: An Introduction*[Albany: SUNY Press, 1992]。更高深的、专门研究其后期哲学的著作有:Malcolm Budd, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology*[London: Routledge, 1989]; Stanley Cavell, *The Claim of Reason*[Oxford: Oxford University Press, 1979]; Cora Diamond, *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy and the Mind* [Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991]; David Francis Pears, *The False Prison*, 2 vols. (Oxford: Oxford University Press, 1986, 1987); P.M.S.Hacker, *Insight and Illusion*, rev. ed.[Oxford: Oxford University Press, 1986];另请参阅以下很有用的文集:Hans Sluga and David G. Stern, eds., *The Cambridge Companion to Wittgenstein* [New York: Cambridge University Press, 1996]。还有两个大部头文集,是研究维特根斯坦的二手资料:John Canfield, ed., *The Philosophy of Wittgenstein*, 15 vols.[New York: Garland, 1986];以及 V.A. And Stuart Shanker, eds., *Ludwig Wittgenstein*, 5 vols. [London: Croom Helm, 1986]。

3. 他逝世后,才以 *The Blue and Brown Books*[New York: Harper & Row, 1965] 为名出版。
4. *The Blue and Brown Books*, p.18.
5. 参见注释 1。
6. *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M.Anscombe, 3rd ed.(Oxford: Blackwell, 2001)。该书的第一部分,用段落号(§)标注,第二部分用页码标注。该书的比较有用的阐述性著作有:Garth Hallett, *A Companion to Wittgenstein's "Philosophical Investigations"*[Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1977];以及大部头的四卷集分析性解读:Gordon P.Baker and P. M. S. Hacker (Oxford: Blackwell, 1980—92): *Wittgenstein: Understanding and Meaning*; *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*; 以及 Hacker: *Wittgenstein: Meaning and Mind*,以及 *Wittgenstein: Mind and Will*。
7. *Philosophical Investigations*, § 43,粗体为作者所加。
8. *Philosophical Investigations*, § 116,粗体为作者所加。
9. *Philosophical Investigations*, § 65.
10. *Philosophical Investigations*, § 66.
11. *Philosophical Investigations*, § 90.
12. *Philosophical Investigations*, § 133,粗体为作者所加。
13. *Philosophical Investigations*, p.224.
14. *Philosophical Investigations*, § 188.
15. 关于维特根斯坦、哲学与宗教的著作有很多,请参阅 Brian R.Clack, *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion* [Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999]; Fergus Kerr, *Theology after Wittgenstein*, 2nd ed. [London: SPCK, 1997];以及 Felicity McCutcheon, *Religion within the Limits of Language Alone*[Aldershot, U.K.: Ashgate, 2001]。关于批评性较强的文集,请参阅 *Wittgenstein and Philosophy of Religion*, ed. Robert L.Arrington and Mark Addis(London: Rouledge, 2001)。

    最重要的维特根斯坦式宗教哲学家,是 D. Z. Phillips。请参阅其纲领性著作:*The*

Concept of Prayer[London: Routledge & Kegan Paul, 1965],以及前几年出版的 *Belief, Change and Forms of Life*[London: Macmillan, 1987];他还出了一个文集:*Wittgenstein and Religion*[London: Macmillan, 1993]。

16. *Culture and Value*, p.85e.
17. *Culture and Value*, p.85e.
18. D.Z.Phillips, *Faith after Foundationalism*[London: Routledge, 1988], p.218.批判维特根斯坦的宗教观的著作如下:James Kellenberger, *The Continuity of Religion*[London: Macmillan, 1985]; Gary Gutting, *Religious Belief and Religious Skepticism*[Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982],第一部分;Roger Trigg, *Rationality and Religion*[Oxford: Blackwell, 1998]; McCutcheon, *Religion within the Limits of Language Alone*;还有几篇论文,刊载于 Arrington and Addis, *Wittgenstein and Philosophy of Religion*。
19. 参见 D.Z.Phillips, *Religion without Explanation*[Oxford: Blackwell, 1976], pp.144—50。
20. *The Concept of Prayer*, p.12.
21. *Culture and Value*, p.83e.
22. 其哲学著作有:*How to Do Things with Words*, 3rd ed.(Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980); *Sense and Sensibilia*[Oxford: Oxford University Press, 1962];以及 *Philosophical Papers*, ed. J.O.Urmson and J.G.Warnock, expanded ed.(Oxford: Oxford University Press, 1979)。关于好的导论,请参阅 J. G. Warnock, *J. L. Austin*[London: Routledge, 1989]。
23. 参见 Lester K. Little, *Benedictine Maledictions*[Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1993];或者 Hugh White, ed., *Speech Act Theory and Biblical Criticism*,第 41 次讨论课[Atlanta: Scholars Press, 1988]。
24. 其主要哲学著作有:*The Concept of Mind*[London: Hutchinson, 1949]; *Dilemmas*[New York: Cambridge University Press, 1956];以及 *Collected Papers*, 2 vols[London: Hutchinson, 1971]。以下著作很好地介绍了他的思想:William Lyons, *Gilbert Ryle*[Brighton, U.K.: Harvester, 1980]。
25. 参见其 *Collected Papers*,第 2 卷,第 3 章。
26. *The Concept of Mind*, p.7.
27. 其主要哲学著作有:*Introduction to Logical Theory*[London: Methuen, 1952]; *Individuals*[London: Methuen, 1959]; *The Bounds of Sense*[London: Methuen, 1966]; *Logico-Linguistic Papers*[London: Methuen, 1971]; *Freedom and Resentment and Other Essays*[London: Methuen, 1974]; *Skepticism and Naturalism*[London: Methuen, 1985];以及 *Analysis and Metaphysics*[Oxford: Oxford University Press, 1992]。最后这部著作很好地介绍了他的哲学方法(本来是他在法国用过的讲课稿)。另请参阅 Edwin Hahn, ed., *The Philosophy of P.F.Strawson*[La Salle, Ill.: Open Court, 1998]。
28. "On Denoting", *Mind* 59(1959):320—344;再版于其 *Logico-Linguistic Papers*。
29. *Individuals*, p.10.
30. *Skepticism and Naturalism*, pp.27—28.
31. 其主要哲学著作有:*Mind and the World*[New York: Scribner, 1929]; *Symbolic Logic*, with Cooper Harold Langford[New York: Appleton-Century, 1932];以及 *An Analysis of*

Knowledge and Valuation[La Salle, Ill.: Open Court, 1946]。关于其思想的导论，请参阅 Paul Arthur Schilpp, ed., *The Philosophy of C. I. Lewis*[La Salle, Ill.: Open Court, 1968]。

32. 关于蒯因的生平，请参阅其自传：*The Time of My Life*[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985]；及其自传性杂文，载于 Lewis Edwin Hahn and Paul Arthur Schilpp, eds., *The Philosophy of W.V.Quine*[La Salle, Ill.: Open Court, 1986]。对其哲学的简短介绍，请参阅 Roger F.Gibson, *The Philosophy of W.V.Quine*[Tampa: University Presses of Florida, 1982]; Lynn Hankinson Nelson and Jack Nelson, *On Quine*[Belmont, Calif.: Wadsworth, 2000]; Alex Orenstein, *W.V.Quine*[Princeton: Princeton University Press, 2002]；或者 Gary Kemp, *Quine*[London: Continuum, 2006]。以下是一部很好的阐述性文集：Roger F. Gibson, ed., *The Cambridge Companion to Quine*[New York: Cambridge University Press, 2004]。
33. 其符号逻辑方面的著作有（这些著作均为修订版，均由 Harvard University Press 出版）：*Mathematical Logic*[1940; rev. 1981]; *Elementary Logic*[1941; rev. 1980]; *Methods of Logic*[1950; rev. 1982]; *Set Theory and Its Logic*[1963; rev. 1971]；以及 *Philosophy of Logic*[1970; rev. 1986]。
34. 他们的哲学通信已经出版：Richard Creath, ed., Dear Carnap, Dear Van[Berkeley, Calif.,: University of California Press, 1990]。
35. 蒯因的参考文献很多，请参阅 Hahn & Schilpp, *The Philosophy of W.V.Quine*，或者 Gibson, *The Cambridge Companion to Quine*，书后所附参考书目。除了符号逻辑方面的著作，其主要著作还有：*Word and Object*[Cambridge, Mass.: MIT Press, 1960]; *The Web of Belief*[与 J.S.Ullian 合著；New York: Random House, 1970]; *The Roots of Reference*[Cambridge, Mass.: MIT Press, 1974]; *Pursuit of Truth*[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992]; *From Stimulus to Science*[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995]；以及几个论文集：*From a Logical Point of View*[New York: Harper & Row, 1963]; *The Ways of Paradox and Other Essays*[New York: Random House, 1966]; *Ontological Relativity and Other Essays*[New York: Columbia University Press, 1969]；以及 *Theories and Things*[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981]。
36. 关于蒯因及其哲学的代表性论著，请参阅 Hahn & Schilpp, *The Philosophy of W.V.Quine*; Gibson, *The Cambridge Companion to Quine*; Donald Davidson and Jaakko Hintikka, eds., *Words and Objections*[Dordrecht: Reidel, 1975]; George Romanos, *Quine and Analytic Philosophy*[Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983]; Christopher Hookway, *Quine*[Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988]; Robert B.Barrett and Roger F.Gibson, eds., *Perspectives on Quine*[Oxford: Blackwell, 1990]；以及 Eva Gaudet, *Quine on Meaning*[New York: Continuum, 2006]。
37. "The Scope and Language of Science"(1954)，再版于 *The Ways of Paradox*, p.215。
38. 再版于 *From a Logical Point of View*，第二章。
39. "Two Dogmas", p.42.
40. 其论文集均由 Oxford University Press 出版：*Essays on Actions and Events*[1980]; *Inquiries into Truth and Interpretation*[1984]; *Subjective, Intersubjective, Objective*[2001];

Problems of Rationality[2004]; *Truth, Language and History*[2005].以下文集,包含一篇很好的导论:*The Essential Davidson*, ed. Ernie Lapore and Kirk Ludwig(Oxford: Oxford University Press, 2006)。

41. Tarski 是波兰裔美国数学家与逻辑学家,他对形式语言中的真理的定义,是一个双修件句(biconditiona),通常表述如下:当且仅当 p(p 代表一个命题),P 在语言 L 中才为真。例如,当且仅当雪是白色的,在英语中,"雪是白色的"才为真。关于 Tarski 的思想,请参阅 Anite Feferman, *Alfred Tarski: Life and Thought*[New York: Cambridge University Press, 2004]。
42. 参见"Truth and Meaning"(1967),载于 *Inquiries into Truth and Interpretation*;又载于 *The Essential Davidson*。
43. "What Thought Requires"(2001),载于 *Problems of Rationality*, p.146。
44. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme"[1984],载于 *Inquiries into Truth and Interpretation*, p.183。又载于 *The Essential Davidson*。
45. "On the Very Idea of a Conceptual Scheme"[1984], p.198.
46. 参见 Davidson 对 Rorty 的思考:对"A Coherence Theory of Truth and Knowledge"一文的"afterthoughts",载于 *he Essential Davidson*, pp.238—41。又载于 *Subjective, Intersubjective, Objective*。
47. 以下著作很好地介绍了克里普克的思想:G. W. F. Fitch, *Saul Kripke*[London: Acumen, 2004]。迄今为止,克里普克只出版了两部著作:*Naming and Necessity*[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1980],以及 *Wittgenstein on Rules and Private Language*[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982]。克里普克论维特根斯坦的著作,与其说是克里普克在解释其他哲学家,毋宁说是他在维特根斯坦话题上的即兴创作。
48. "Is There a Problem about Substitutional Quantification?"载于 Gereth Evans and John McDowell, eds., *Truth and Meaning*[Oxford: Oxford University Press, 1976], p.416。
49. 参见本书第二章,关于罗素的讨论。
50. *Naming and Necessity*, p.108.
51. *Naming and Necessity*, p.41.
52. 参见克里普克,*Wittgenstein on Rules and Private Language*,比较以下著名论文对蒯因的"经验主义的两个教条"一文的回应:P.F.Strawson and H.P.Grice, "In Defense of a Dogma"(1956),再版于 Grice, *Studies in the Way of Words*[Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989]。
53. 对分析的宗教哲学的全面概括,请参阅 James F. Harris, *Analytic Philosophy of Religion*,载于 Handbook of Contemporary Philosophy of Religion, vol.3(Dordrecht: Kluwer, 2002)。
54. 关于 MacIntyre 的更多信息,请参阅后面一章论托马斯主义部分。
55. "New Essays in Philosophical Theology", Anthony Flew and Alasdair MacIntyre(London: SCM Press, 1955), p.x.
56. 本书(第二章)已经讨论了 Ayer 与逻辑实证主义。
57. *Language, Truth and Logic*(1946), p.120.
58. "New Essays in Philosophical Theology", p.98.
59. "New Essays in Philosophical Theology", p.99.

60. 以下著作很好地介绍了希克的思想：*A John Hick Reader*, ed. Paul Badham(London: Macmillan, 1990),以及 David Cheetham, *John Hick*[Aldershot: Ashgate, 2003]。关于他的生平，请参阅 *John Hick: An Autobiography*[Oxford: Oneworld, 2002]。关于希克的著作还包括：Paul Eddy, *John Hick's Pluralist Philosophy of World Religion*[Downer's Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001]; Kenneth Rose, *Knowing the Real: John Hick on Cognitivity of Religions and Religious Pluralism*[New York: P.Lang, 1996]; R.Douglas Geivett, *Evil and the Evidence for God*[Philadelphia: Temple University Press, 1993]; C. Robert Mesle, *John Hock's Theodicy*[London: Macmillan, 1991]；以及 Gavin D'Costa, ed., *John Hick's Theology of Religions: A Critical Evaluation*[Lanham, Md.: University Press of America, 1987]。以下文集很好地讨论了希克的哲学：Harold Hewitt Jr., ed., *Problems in the Philosophy of Religion*[London: Macmillan, 1991]。
61. 希克的英文版的主要著作有：*Faith and Knowledge*, 2nd ed. [London: Macmillan, 1966]; *Philosophy of Religion*, 4th ed.[Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1990]; *Evil and the God of Love*, rev. ed.(New York: Harper & Row, 1978); *God and the Universe of Faiths*, rev.ed.[London: Macmillan, 1988]; *Death and Eternal Life*, rev.ed. [London: Macmillan, 1985]; *An Interpretation of Religion*, 2nd ed.[New Haven: Yale University Press, 2004]；以及 *The Metaphor of God Incarnate*[London: SCM Press, 1993]。他还编辑了很多书，其中包括：*The Myth of God Incarnate*[London: SCM Press, 1977]，与 Paul Knitter 合编：*The Myth of Christian Uniqueness*[MaryKnoll, N.Y.: Orbis, 1987]。
62. "Religious Faith as Experiencing-as"(1969)[作为亲身体验的宗教信仰]，再版于 *A John Hick Reader*；另请参阅 *An Interpretation of Religion*, pp.140—142。
63. 参见 *Faith and Knowledge* 第8章，以及人们经常引用的论文："Theology and Verification"(1960)，再版于 John Hick, ed., *The Existence of God*[New York: Macmillan, 1964]。另请参阅 *Death and Eternal Life*, pp.327—329，这是其修订后的观点。
64. *Evil and the God of Love*(1978), p.245.
65. *Evil and the God of Love*(1978), p.3.
66. *Evil and the God of Love*(1978), p.220.
67. *Faith and Knowledge*, p.158，粗体为作者所加。
68. Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion* [London: Macmillan, 1993], p.139.
69. "Jesus and the World Religions"，载于 Hick, ed., *The Myth of God Incarnate*, p.178。数位基督教神学家与宗教哲学家已经回应了这种观点，他们认为，正统的基督论具有连贯性。参见 Stephen T. Davies, *Logic and the Nature of God*[London: Macmillan, 1983]; David Brown, *The Divine Trinity*[London: Duckworth, 1985]; Thomas V.Morris, *The Logic of God Incarnate*[Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1986]; Richard Sturch, *The Word and the Christ*[Oxford: Oxford University Press, 1991]；或者 Richard Swinburne, *The Christian God*[Oxford: Oxford University Press, 1994]。
70. "Jesus and the World Religions", p.180.
71. 人们可能误解这种观点。在 *Warranted Christian Belief*[New York: Oxford University Press, 2000]一书中，普兰丁格对希克的批判有失公允。例如普兰丁格这样写道(p.8)，对希

克来说,宗教教义“只有神话的真实性——这是完全错误的”。普兰丁格应该说,那些神话,“就字面而言”是错误的;“实际上”它们是正确的,二者是完全一致的。

72. *An Interpretation of Religion*, p.348.

73. 以下著作很好地阐述了普兰丁格的宗教哲学:*The Analytic Theist*, ed. James F. Sennett (Grand Rapids: Eerdmans, 1998);另请参阅 James Beilby, *Epistemology as Theology: An Evaluation of Alvin Plantinga's Religious Epistemology* [Aldershot, U. K.: Ashgate, 2006],该书附有一个很长的参考书目,读者也可参阅稍微旧一些的专著:James F. Sennett, *Modality, Probability and Rationality*[New York: P.Lang, 1992]。讨论普兰丁格的论文集有:James E. Tomberlin and Petr van Inwagen, eds., *Alvin Plantinga* [Dordrecht: D. Reidel, 1985],该书包含作者的自传;Jonathan L. Kvanvig, ed., *Warrant in Contemporary Epistemology* [Langham, Md.: Rowman & Littlefield, 1996]; Michael Beaty, ed., *Christian Theism and the Problems of Philosophy*[Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990]; Thomas M. Crisp, Matthew Davidson and David Vander Laan, eds., *Knowledge and Reality: Essays in Honor of Alvin Plantinga*[Dordecht: Springer, 2006];以及 Dean-Peter Baker, ed., *Alvin Plantinga* [New York: Cambridge University Press, 2007]。

74. 迄今为止,普兰丁格发表的主要哲学著作有:*God and Other Minds*, 2nd ed.[Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1990]; *The Nature of Necessity*, 2nd. ed. [Oxford: Oxford University Press, 1989]; *Warrant: the Current Debate* [New York: Oxford University Press, 1993]; *Warrant and Proper Function*[New York: Oxford University Press, 1993]; *Warranted Christian Belief*[New York: Oxford University Press, 2000],以及 *Essays in the Metaphysics of Modality*, ed. Matthew Davidson[New York: Oxford University Press, 2003]。他还主编了几部著作:*Faith and Rationality*,与 Nicholas Wolterstorff 合编,(Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983)。目前,他正准备出版其第二次吉福德讲座稿,书名暂定为“科学与宗教:冲突或融合?”

75. 这是该书第一部分的结尾句(p.111)。

76. J. L. Mackie, “Evil and Omnipotence”(1955),再版于 Marilyn M. Adams and Robert M. Adams, eds., *The Problem of Evil*[New York: Oxford University Press, 1990]。

77. Alvin Plantinga, *The Nature of Necessity* [New York: Oxford University Press, 1974], pp.190—196.

78. 沃特斯托夫的主要哲学著作值得专门研究,这里我们只能做这样一个简短的注释。他曾与普兰丁格在 Calvin College 共事多年,后来成为耶鲁大学哲学神学 the Noah Porter 讲座教授(2001 年退休)。他是全球最重要的基督徒哲学家之一,在宗教哲学以及形而上学、认识论、美学、教育哲学与伦理学领域均有建树。以下著作很好地介绍了沃特斯托夫:Andrew Sloane, *On Being a Christian in the Academy*[Carlisle: Paternoster, 2003],附有参考书目。其最优美、最感人的著作之一,是对其儿子的死亡的沉思:*Lament for a Son*[Grand Rapids: Eerdmans, 1987]。其主要的哲学著作有:*Works and Worlds of Art* [Oxford: Oxford University Press, 1980]; *Justice*[Princeton: Princeton University Press, 2008];以下著作均由 Cambridge University Press 出版:*Divine Discourse*(1995); *John Locke and the Ethics of Belief*(1996);以及 *Thomas Reid and the Story of Epistemology*(2001),这是其 1995 年吉

福德讲座的扩充。

79. 但是认识论并未真的消亡：请参阅 Michael R. DePaul, ed., Resurrecting *Old-Fashioned Foundationalism*[Langham, Md.: Rowman & Littlefield, 2001]。

80. "Reason and Belief in God"，载于 Plantinga and Wolterstorff, *Faith and Rationality*, p.85。

81. *Warrant: the Current Debate*; *Warrant and Proper Function*；以及 *Warranted Christian Belief*。

82. *Warranted Christian Belief*, p.191.

83. *Warranted Christian Belief*, p.191，粗体为作者所加。

84. 请参阅以下文集：Kvanvig, ed., *Warrant in Contemporary Epistemology*; Crisp, Davidson and Laan, eds., *Knowledge and Reality*; James Beilby, ed., *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument against Naturalism* [Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 2002]。以及 Baker, ed., *Alvin Plantinga*。

85. 关于斯温伯恩的导论，请参阅 Alan G. Padgett, ed., *Reason and the Christian Religion: Essays in Honor of Richard Swinburne*[Oxford: Oxford University Press, 1994]，该书包含斯温伯恩撰写的学术自传。迄今为止，斯温伯恩在宗教哲学领域的主要著作有：*The Concept of Miracle* [London: Macmillan, 1971]; *The Coherence of Theism*, rev. ed. [Oxford: Oxford University Press, 1993]; *The Existence of God*, rev. ed[Oxford: Oxford University Press, 1991]; *Faith and Reason*[Oxford: Oxford University Press, 1981]; *The Evolution of the Soul*, rev. ed. [Oxford: Oxford University Press, 1997]; *Responsibility and Atonement* [Oxford: Oxford University Press, 1989]；主编：Miracles [New York: Macmillan, 1989]; *Revelation* [Oxford: Oxford University Press, 1992]; *The Christian God*[Oxford: Oxford University Press, 1994]; *Providence and the Problem of Evil* [Oxford: Oxford University Press, 1998]; *The Resurrection of God Incarnate* [Oxford: Oxford University Press, 2003]。

86. *The Coherence of Theism*, p.291.

87. *Faith and Reason*[1981]是这个三部曲的最后一部。该书考察了宗教信仰的本质与合理性，内容包括信仰的本质与理性在宗教中的意义。

88. *Providence and the Problem of Evil*, p.15.

89. *Providence and the Problem of Evil*, p.15.

90. 其课本是 *Philosophy of Religion: An Introduction*[Belmont: Wadsworth, 1993]。William L. Rowe 在宗教哲学领域的主要著作有：*The Cosmological Argument*[Princeton: Princeton University Press, 1975]；主编的著作有：*God and the Problem of Evil*[Oxford: Blackwell, 2001]；以及 *Can God be Free?* [Oxford: Oxford University Press, 2004]。

91. William L. Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism"(1979)，再版于 Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams, eds., *The Problem of Evil*[Oxford: Oxford University Press, 1990]；又再版于 Rowe, *God and the Problem of Evil*，以及其他许多探讨罪恶问题的文集。

92. 以下论文集很好地讨论了这个话题：Daniel Howard-Snyder, ed., *The Evidential Argument from Evil*[Bloomington: Indiana University Press, 1996]。

93. Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism"(1979)，再版于 Marilyn

McCord Adams and Robert Merrihew Adams, eds., *The Problem of Evil*, p.128。对 Rowe 来说，这个结论是或然的，不是必然的。

94. Robert Merrihew Adams 写了三部优秀的宗教哲学著作，均由 Oxford University Press 出版：*The Virtue of Faith and Other Essays*(1987)；*Finite and Infinite Goods*(1999)；以及 *A Theory of Virtue*(2006)。

95. Marilyn McCord Adams, *William of Ockham*, 2 vols.[Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1987].

96. 这包括她与 Robert Adams 合编的文集：*The Problem of Evil*；她的专著 *Horrendous Evils and the Goodness of God*[Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999]；以及她的吉福德讲座稿：*Christ and Horrors: The Coherence of Christology*[New York: Cambridge University Press, 2006]。

97. 这是 *Horrendous Evils and the Goodness of God* 一书中的一个主要论点。

98. 参见 William Wainwright, *God, Philosophy and Academic Culture: A Discussion between Scholars in the AAR and APA*[Atlanta: Scholars Press, 1996]。

第八章　哲学中的信仰：托马斯主义、解释学与基督教哲学

243

在这一章，我们将探讨一些工作受基督教信仰影响的重要哲学家。有时，他们把信仰融入哲学思考，有时，信仰是哲学旅途中的一个对话伙伴。有些学者本着圣托马斯·阿奎那的精神进行哲学研究（托马斯主义哲学）。我们将着重考察这些思想家，此外，我们还将探讨一些信奉“基督教哲学”的分析哲学家。这两个学派有过论战，他们试图澄清，人们是否可能或者应该建立专门的基督教哲学。另外一些哲学家则以某种间接的方式受到宗教信仰的影响。伟大的解释学哲学家汉斯—格奥尔格·伽达默尔与保罗·利科是这类哲学家的主要代表。不仅如此，他们的著作依然强调语言与哲学。这两位大陆哲学家是哲学解释学的主要代表，哲学解释学的某些问题与圣经的诠释有关。因此，他们也被收录于探讨基督教信仰与哲学的这一章。

这一章与下一章相联系。在下一章，我们将考察后现代转向。我们将会看到，凡是直接诉诸基督教哲学的思想家，都可能间接地拒斥现代思想的某些方面。应该如何准确地定义后现代，是我们在下一章将要探讨的问题。启蒙运动 244 的偏颇思想显然认为，“基督教哲学”这个观念站不住脚，因为这样一种包含着价值观念、带有明显宗教色彩的思想，会损害理性的、科学的、不包含价值观念的学术型哲学（现代主义者如是说）。我们将看到，伽达默尔与利科也对启蒙运动的理性主义持批判态度，因此，从某种意义上说，他们也属于后现代思想家。现在，我们就把目光转向这三个学派中最早出现的一个学派：托马斯主义哲学。

阿奎那思想传统中的哲学

什么样的思想才称得上是“新托马斯主义”？20世纪的哲学家在这个问题上

莫衷一是。大体说来,这个词指的是以托马斯·阿奎那的思想为基础的那种哲学研究的复兴,人们把更新后的阿奎那思想用于当代哲学与神学。[1]早在19世纪,天主教会就致力于托马斯主义的复兴,以纠正现代哲学与神学的错误倾向,因为它们常常质疑天主教教义。出于这种考虑,教皇利奥十三世发表了著名的教皇通谕《永恒之父》(1879),鼓励人们深入研究圣托马斯的哲学与神学,"为托马斯的杰出智慧正名,把它发扬光大,以捍卫天主教信仰,维护其形象,服务社会,推动所有的科学向前发展"。[2]梵蒂冈实现了这一目标,全世界的天主教神学院与大学都开始认真对待托马斯主义,天主教徒开始反对现代思潮。[3]在这些比较传统的托马斯主义者中,被公认为最著名、影响最大的思想家是雅克·马利坦(Jacques Maritain, 1882—1973)。随着托马斯主义哲学的复兴,很快就出现了发展圣托马斯思想的另外一条道路。

仔细研读托马斯之后,有的学者希望彻底更新托马斯理论,把它与现代哲学,例如康德哲学结合起来。这种所谓的先验托马斯主义,起源于耶稣会学者约瑟夫·马雷夏尔(Joseph Maréchal, 1878—1944)[4]的哲学。马雷夏尔试图让托马斯主义的纲领和观点与现代哲学进行全面对话。他非常重视康德哲学,他认为,康德的批判哲学是许多现代思想之源。

245

马雷夏尔吸收了康德的某些思想,不过,他对康德的形而上学、存在的类比与自然神学持坚决批判的态度。马雷夏尔的方法尤其在那些较为传统的托马斯主义者中引发了极大的争议。但是,我们将看到,事实证明,这种形式的托马斯主义在20世纪后半叶发挥了巨大影响力。鉴于各种各样的托马斯主义,在如何使用托马斯主义一词的问题上,人们的思想有些模糊。我们将在广义上使用**托马斯主义者**一词,用它来指思想流派等,因此,**新托马斯主义者**一词指的是更早出现的、更传统的一种思想。

马利坦。借着雅克·马利坦的生平与思想,托马斯主义哲学登上世界舞台。[5]作为哲学家、政治家、文学批评家与颇具影响力的教育家,马利坦是他那个时代影响最大、最受人尊敬的两三位天主教知识分子之一。艾蒂安·吉尔松(Étienne Gilson, 1884—1978)[6]是马利坦的同事与同道,他是托马斯主义者,也是伟大的中世纪历史学家。马利坦与吉尔松激发了国际社会与全世界的基督徒对托马斯的尊敬与兴趣。首先皈依天主教,然后皈依圣托马斯的思想,对马利坦来说,这是深思熟虑的结果。在一部早期著作《反现代思想》(1922)的序言中,他这

样写道:“不首先考察现代思想的基本纲领就接受这种思想,并认可其优点,这种做法实在幼稚可笑。”[7]马利坦服膺托马斯主义,因为他认为,其他思想都缺乏灵性与哲学的基础。

他曾就读于巴黎大学哲学系,还在法兰西学院听过柏格森的课。柏格森为他指明一个新的方向,因为马利坦发现,巴黎大学的学院式哲学枯燥狭隘。柏格森激发了他对形而上学与人类精神的兴趣,但这并不能满足他的要求。马利坦的夫人拉伊莎是俄罗斯裔犹太人,全家移民来到法国,拉伊莎是诗人、艺术家与哲学家,她与马利坦都信仰天主教。不久,马利坦开始研究托马斯·阿奎那哲学,他们在托马斯主义中找到了灵性与哲学的家园。在法国与北美(第二次世界大战期间,为了躲避纳粹,他们逃到加拿大与美国),马利坦是著名的哲学家。第二次世界大战后,他出任法国驻梵蒂冈大使,任期三年。此间,他结交了未来的教皇保罗六世乔瓦尼·蒙蒂尼(Giovanni Montini)。马利坦还代表其政府出席了在墨西哥城召开的第二届联合国教科文组织全体会议(1947),并担任本次大会的主席。83岁高龄时,他得到另一个崇高荣誉。在梵蒂冈第二次大公会议的闭幕式上,教皇保罗六世专门阐述了天主教知识分子的问题。马利坦被选为他们的代表,出席本次闭幕式。马利坦的晚年是在一个名为**耶稣的小兄弟**的修道院度过的。1973年,他被安葬于爱妻拉伊莎墓旁,他们长眠于法国科尔布桑(那里有一个研究他们生平与思想的中心——雅克与拉伊莎·马利坦研究中心)。在哲学、文化、政治与宗教领域,马利坦都做出了重要贡献。因此,我们不难理解,他为什么被看作20世纪最优秀的天主教知识分子之一。 246

马利坦宣传托马斯主义,不是要回到过去,而是要凭借其智慧面对现在与未来。作为当今的一种思潮与哲学,托马斯主义必须回答我们这个时代的哲学与文化问题。他要的是“一种**有生命力的托马斯主义**,这种托马斯主义要走入这个时代的生活,要服务于这个世界”。[8]他并不想回到从前,也不想回到天主教神学院所讲的那种单调乏味的新托马斯主义。马利坦认为,托马斯是“现代的使徒”,他能调整文化与哲学的方向,让它们立足于真正的基础,立足于实在、美德、真理与美,因为它们都立足于上帝。这种意义上的哲学不可能与天主教信仰相分离,但是,它又不同于信仰和教条,因为与任何一种哲学理性一样,其研究以理性、自然与经验为基础。马利坦认为,阿奎那是西方的“公共医生”(或公共教师),他能统一与净化所有的人文与自然科学。“公共医生实际上是他们的共同主人,在他

的指引下，他们能为西方的复兴与统一而有效地工作。”[9]

247

在《生存与生存者》(1947)一书中，马利坦讨论了当时盛行的存在主义。萨特等人认为，人的生存先于任何本质或自然，我们是完全自由的，这就意味着，人的本质不是固定不变；马利坦反对这些看法。与此相反，马利坦认为，没有形而上学，真正的存在主义就不可能成立。生存以存在为条件，托马斯主义对存在做了精彩的分析。他称托马斯主义为“存在主义的理智主义”，这种哲学对形而上学、存在与理智的态度是严肃的，哲学本该如此。[10]由此可见，马利坦并非随波逐流之辈。其哲学研究的动力，体现于其早期的一部探讨形而上学、知识与超自然事物的著作：《分清对象，团结一致，或知识的程度》(1932)。

这本书通常以其副标题《知识的程度》闻名于世，这是马利坦的主要哲学著作。在这部著作中，他把知识问题、对科学主义的批判与他所关注的存在的形而上学联系起来。其研究领域是哲学，以托马斯为例，他也把哲学看作不同于神学的一门学科。哲学家立足于原则和推理，任何人都能把握它们。不过，马利坦拒绝把哲学与信仰分开，否则他就把哲学与真理——即第一真理——割裂开来。[11]他认为，形而上学最重要，探索实在与存在，是人类理智的中心任务。形而上学“能够激发人们去探索最高的统一，不仅要探索概念领域的心灵充实，而且要探索实在领域的心灵充实。形而上学不能满足心灵的这个愿望”。[12]鉴于心灵对实在的这种理解，马利坦考察了存在的三个领域，即知识的三个层次或程度。他首先考察了科学知识：物理—数学知识、生物学与心理学知识。这是一些关于感性自然的知识，它们完全依赖哲学与第一原理，这是科学无能为力的。然后他考察形而上学知识，即哲学本身。他称其认识论为“批判实在论”，但其含义迥然不同于英美哲学对该词的用法，其实在论的核心是存在或实在，这种实在论还是批判的，因为在批判地分析认识行为时，理智要进行反思。在马利坦看来，哲学无需向怀疑者证明事物的存在，毋宁说，在理性的活动中，存在与认识合而为一，对实在的认识由此而生。考察了存在的形而上学之后，他开始考察存在的基础——上帝。“因此，在被造物的完美性中，我们体验到神的完美性。通过存在者的类比，我们转向永恒的存在，任何被造物的心灵都不能凭借其自然能力而认识这种存在。”[13]

248

由存在者到上帝的这种过渡，揭示了知识的第三个层次，即神秘的或“超理性的知识”。这里，马利坦诉诸基督徒的灵性生活，特别是圣十架约翰。伟大的

基督徒灵性作家所提供的那些例证说明，凭借神的恩典，人类的心灵何以获得层次最高的、最有灵性的知识。他对神秘体验的定义不是随意的，也没有新纪元运动的特征，而是“对上帝的深层属性的经验知识”。[14]不过，马利坦坚持认为，他搞的是哲学，而非神学或宗教研究。形而上学或自然科学立足于理性思维，因此，它们正好能够证明上帝的存在；要想把握实在的整体，把握那种高于自然秩序、只存在于上帝心中的智慧，人们必须求助于神秘的知识。马利坦哲学显然是基督教学术研究的一种形式。在阐发其思想中的灵性与宗教因素时，他是否还在研究真正的**哲学**，这是法国学术界聚讼纷纭的一大问题。[15] 20 世纪，在托马斯主义发展的同时，其批评者仍然在追问信仰与哲学的关系问题。

拉纳。20 世纪最重要的天主教神学家，当属卡尔·拉纳（Karl Rahner，1904—1984）。[16]我们所关心的是哲学，所以我们要把他看作一个哲学家，实际上，他就是哲学家。拉纳早年所接受的教育是哲学，其早期著作也属于哲学。与马利坦的比较传统的托马斯主义相比，拉纳的思想是典型的先验托马斯主义。先验托马斯主义的另一个明显例证，应该是加拿大哲学家、耶稣会神父伯纳德·罗纳根（Bernard Lonergan，1904—1984），我们只能考察一个例证。[17]虽然拉纳把大部分时间用于神学，但是其哲学著作也很丰富，包括其已经出版的著作的前两部。在其为数可观的神学著作中，哲学占有重要位置。[18]

1922 年，拉纳加入耶稣会，开始学习托马斯主义哲学。他自学了马雷夏尔的著作。修道会希望他成为一名哲学史教授，于是送他去弗莱堡大学（离他老家不远）攻读博士学位。在弗莱堡大学期间，他参加了海德格尔的讲座与讨论班。事实证明，这段经历对这位年轻耶稣会知识分子的思想产生了极其重要的影响。马雷夏尔把托马斯主义与比较现代的哲学（如先验托马斯主义）融为一体。以马雷夏尔为榜样，拉纳希望海德格尔的存在问题能与阿奎那思想进行对话。经过几年的学习，相信托马斯主义的导师否定了他探讨阿奎那思想的博士论文，因为文中的海德格尔因素太多了。拉纳只好离开弗莱堡大学，去了因斯布鲁克大学，开始在那里学习神学（并获得这方面的博士学位），成为神学系的一名教师。在那里，他出版了先前的哲学博士论文《世界上的精神》（1939）。拉纳的另外一部早期哲学著作是《听道者》（1941），该书阐述了他对宗教的哲学理解。纳粹关闭了因斯布鲁克大学神学系，但是，战争结束后，拉纳又回到那里。他很快就成为全世界最著名又最多产的天主教神学家，这在很大程度上是因为，他对海德格尔

249

与阿奎那做了新颖但颇有争议的比较研究。

拉纳在这些早期著作，特别是《听道者》中所提出的哲学，为他此后的所有著作确定了一个方向或框架。在《世界上的精神》一书中，这个方向已经程度不同地显现出来。拉纳与托马斯主义是何关系，他如何理解哲学与基督教信仰的关系，这本书对于人们回答这些问题具有重要意义。

从结构来看，《世界上的精神》旨在解释《神学大全》(在这部书中，阿奎那讨论了经验知识的问题)中的一个问题。该书主要讨论认识的形而上学，同时还考察了能够提出存在问题的认识者。该书不仅阐述了历史上的阿奎那及其意义，而且是阿奎那与康德、海德格尔之间的对话与对质。该书以康德的批判哲学与先验方法为框架，在此框架内，拉纳更新并重新阐述了托马斯的认识论。书里有很多海德格尔式的问题和术语，拉纳显然是借鉴了海德格尔对此在(人的存在)的分析。这部内容丰富的著作，创造性地探讨了托马斯主义与现代哲学的关系。它之所以影响深远，或许是因为它突破了老框框，不仅诠释了托马斯主义，而且探讨了康德以后的德国哲学。

250

拉纳有志于分析人的存在，不仅人对存在是开放的，而且人本身就是一种会提问的存在。这种存在不仅会提问，而且会质问提问者。这部著作的书名使用了**精神**一词，其含义是精神或心灵。“我用精神一词来指一种能力，这种能力能够超越世界，认识形而上的事物。”[19]在认识世界与形而上的事物的同时，人的心灵或精神也会反思自身，追问其存在。追问是人的生存不可或缺的一部分。“这种必要性只能立足于以下事实：只有作为某种可追问的东西，人才能通达存在(原文如此)，只有当**他追问存在**时，他才能**存在**，他本身就是关于存在的一个问题。”[20]

与许多传统的托马斯主义和通常所谓基督教柏拉图主义相反，拉纳坚持认为，形而上学的知识不是来自某种理性直观或理性洞见。他同意托马斯的观点，即人对存在的认识往往立足于感觉或“幻想”(这是托马斯主义的术语)。我们一旦做出以上否定，康德提出的问题就会迎面而来：形而上学知识是如何可能的？拉纳的回答诉诸人在世界中存在时所具有的特征。人与存在(或世界)一道存在，这种共同存在是**先验的**。“如果一个人成了形而上学家，他就能认识自己，因为此时此地，他正与个体存在者在一起，他已经而且总是与存在构成一个整体。”[21]作为一种会追问的存在，人不仅与个体事物打交道，而且与所有的实在打

交道，与所有的存在打交道。在世界中、与世界一道生存，是人的认识与行为的必要条件——换言之，对人的存在来说，它是**先验的**。形而上学知识立足于人们对存在整体所做的一种前概念式的先验把握，拉纳称之为“前理解”（这是海德格尔的术语）。作为一个天主教思想家，拉纳把存在整体与绝对存在——即上帝——联系起来。拉纳的结论是，人类生存的要义，就是以前概念的、非题目的方式，认识绝对，这是所有成熟的神学与形而上学的先验基础。[22]就拉纳的神学思想而言，这些结论至关重要。在《世界上的精神》结尾处，他这样写道：“当人在世界中认识到自身，并开始追问上帝时，他才能面对自身；当他追问其（人的）本质时，他总是发现，他已经在世界中，而且在通往上帝的大道上。”[23]因此，形而上学是关于人类生存的“完整科学”[24]，是神学不可或缺的一种基础。 251

在拉纳的另一部著作《听道者》中，这些结论的神学意义得到全面阐述。在第一部著作中，年轻的拉纳试图用德国哲学的全部术语，来为新的一代阐释托马斯主义。在第二部著作中，拉纳自己的声音多了起来。该书的主题是天主教所谓的基本神学或基础神学，具体说来，这是基督徒的宗教哲学，人们以此为天主教教义的导论。虽然拉纳没有公开宣称自己是托马斯主义者，但其思想保留着托马斯主义的许多重要论题。例如，托马斯主义的一个传统观点是，神学与哲学绝不可能认识上帝的真正本质。在《听道者》中，拉纳坚持这种观点：“形而上学把上帝理解为绝对的不可知者，为人类的形而上学不可能从下面明确地界定的那一位。”[25]与传统的托马斯主义不同，拉纳的所有作品具有明显的人类学特征。因此《听道者》不是探讨上帝的哲学神学，而是考察人类生存的宗教哲学，因为人的生存对存在与绝对，或拉纳后来所谓“奥秘”，是开放的。在这个转折点，拉纳提出一种哲学人类学，并以此为神学之导论，神学立足于天启，即立足于倾听上帝之道。

拉纳认为，人是这样一种存在，其构造与处境包含着倾听并服从上帝之道的可能性。他称此为倾听来自上帝的自由之道的生存可能性。[26]作为人的本质与生存的一部分，任何人都能倾听上帝之道。从某种意义上说，人的生存就是为了寻找与倾听上帝之道。进一步说，作为一种精神性的存在，人还是一种历史性的、先验的存在。在自我超越的过程中，我们能够与上帝联系在一起，作为一种奥秘，上帝总是普遍存在于人类的生存之中，他环绕着人类的生存。在宗教哲学中，人们可以把人类主体性的先验条件理解为一种与生俱来的、倾听上帝之道的 252

能力。不过，我们的生存也具有历史性与社会性，因此我们能够在历史中聆听上帝。寻找并聆听奥秘之声的这个过程，终结于哲学之外的某种东西，具体说来，终结于历史中的天启，特别是耶稣基督。因此，“服从上帝，是聆听上帝之道的前提，服从上帝是人的自由行为，是一种本真的、有生存意义的自我理解”。[27]这个结论是拉纳思想中的托马斯主义的当代表述。托马斯主义认为，上帝是所有存在的第一因，也是人类生存的终极因。

拉纳当然不是普通意义上的托马斯主义者。其先验托马斯主义继承了比较传统的托马斯主义的问题与原则，因此我们可以把拉纳归入广义的托马斯主义。毋庸置疑的是，拉纳哲学是基督教哲学与阿奎那、康德与海德格哲学进行对话的结果。

麦金泰尔。我们将要考察的托马斯主义的第三位重要代表，是英美哲学家阿拉斯代尔·麦金泰尔(Alasdair MacIntyre, 1929—)。他是全世界最著名的道德哲学家之一，这很大程度上是因为他对现代道德思想与自由主义政治哲学的严厉批评。[28]不过，麦金泰尔也不是一个保守的思想家。举例来说，就是这个麦金泰尔，与安东尼·弗卢(本书已有讨论)共同编辑了《哲学神学新论》。麦金泰尔出生于苏格兰，就读于英格兰，经历了数次哲学转变，其中包括马克思主义、弗洛伊德的心理分析与(维特根斯坦式的)语法分析。沿着这条多变的思想道路，在其漫长而成功的学术生涯中，他曾执教于多所大学。1970 年后，他定居于美国。目前，他是圣母大学资深研究型教授。

麦金泰尔哲学道路的重大转折伴随着《寻求德行》(1981)的出版而来，这是我们这个世纪道德哲学领域广为讨论的著作之一。1970 年，麦金泰尔得出如下结论：现代的各种意识形态，不足以支持道德研究或人类的发展。[29]《寻求德行》严厉批判“启蒙运动的纲领”，因为它主张空洞无物而又不偏不倚的道德与政治哲学。他呼吁人们返回到亚里士多德的思想传统，因为这个传统包含一种基于德行的伦理学与理性观念，这种理性观念立足于当地的社会与文化。他认为，启蒙运动纲领的问题之一在于，它不但错误地认为哲学研究可以脱离社会、地域和价值承诺，而且拒斥传统文化。

253

其下一部重要著作，如果有什么不同的话，比上一部著作影响更大。在这部著作中，麦金泰尔把托马斯·阿奎那当作实践理性的榜样，这种实践理性诞生于历史，经历了与其他思想文化的争论。在《谁之正义？何种合理性？》(1988)一书

中，他认为，托马斯主义的悠久历史是古代亚里士多德哲学的最好发展。不仅如此，虽然人类理性绝非中立的和普遍的，人们照样能为历史上的某种文化传统辩护，托马斯就是他们的光辉榜样。换言之，通过考察习俗、社会与文化传统中的人类理性，麦金泰尔也许为相对主义创造了条件。麦金泰尔的回答是，在某种情况下，人们也许能够证明，较之其他文化传统所认可的那些充分证据与证明，某种传统文化似乎更加合乎理性。当麦金泰尔从理性上为传统文化辩护时，阿奎那成为其最好的榜样。

人们必须把这种有条件的、后来的阐述比以前的阐述更加充分的历史，理解为某个文化传统中人们进行研究的历史……正因为托马斯主义所主张的亚里士多德主义，能让我们以这种方式充分理解我们与别人的历史，所以它有理由说，它发现了一些标准，人们应该根据这些标准来评价所有的习俗与文化。[30]

麦金泰尔转向了托马斯主义，这让当时的许多追随者大惑不解。不过，如果人们仔细研读《德行之后》提出的那些论证，考察一下某个社会或某种文化——因为几个世纪以来，这个社会或这种文化始终坚持亚里士多德哲学——托马斯主义应该是其唯一的选择。回头来看，麦金泰尔皈依罗马天主教，也许并不令人惊讶。

麦金泰尔坚持他所理解的托马斯主义。他清楚地知道，在这个传统中，还有其他不同的流派。他对先验托马斯主义持怀疑态度，因为他对康德以后的哲学持怀疑态度。其阿奎那讲稿中的以下评论，似乎是针对马雷夏尔、罗纳根与拉纳等托马斯主义者： 254

理论和习语在很大程度上是不可分割的。我想否定你的理论，却仍然使用你的习语，这也许是因为，我陷入一个圈套：我预先假设了我要否定的那种理论……在托马斯主义与笛卡尔以后的哲学的对话中，很可能就出现了这种情况。[31]

麦金泰尔常常特立独行，他所理解的托马斯主义似乎更符合吉尔松与马利坦的观点。他反对用康德以后的哲学来重新表述托马斯主义。不过麦金泰尔承

诺，把亚里士多德与托马斯的主要论点带入21世纪。其阿奎那讲座稿与后期著作《依赖的理性动物》(1999)清楚地表达了这种思想。从很多方面看，该书延续了《德行之后》的一些论题，尤其是当代的德行伦理学。在这部书中，麦金泰尔提出一种论证，根据人性的生物特征，他推论说，德行对于人类的发展是不可或缺的。该书所提到的生物特征包括我们的动物性、脆弱性与依赖性。利用这些观念，麦金泰尔发展了亚里士多德所提倡的德行伦理学，为个人与社会所必需的**自然的**道德目标做了有力的颇具创造性的论证。其论著提倡大度、实践理性与公共利益。从某种意义上说，它们把人看作动物，不过，这些动物能够超越动物性而走向道德。由此看来，麦金泰尔的哲学发展了托马斯主义的思想传统。[32]

结论:信仰与理性。我们看到，托马斯主义是基督教哲学中一个不断发展的、生机勃勃的思想传统。马利坦呼吁人们建设一种"有生命力的托马斯主义"，从很多方面看，这个目标已经实现了。尽管某些托马斯主义者愿意接受现代思想与后康德哲学，但是马利坦与麦金泰尔等托马斯主义者却对现代思想持批评态度。不过，因为他们严肃对待基督教信仰，以此为哲学研究与探索真理的指南，所以作为一种哲学传统的托马斯主义，总是对启蒙运动中理性提出的那些狂妄主张——包括在哲学中搞理性崇拜的任何倾向——持批评态度。

255 我们是本着阿奎那的精神(即理性与信仰是统一的，理性能够服务于信仰。——译者注)，开始本章的哲学讨论的，我们还提到一则教皇通谕，我们应该以同样的方式结束本章。已故教皇约翰·保罗二世，即卡罗尔·沃伊蒂瓦(Karol Wojtyla, 1920—2005)是最具影响力的现代教皇之一，也是最有学问的教皇之一。晋升伦理学教授之前，他获得两个博士学位，一个是神学博士，另一个是哲学博士。教皇任期届满之际，他撰写了一篇具有重要意义的教皇通谕，探讨信仰与理性，此即《信仰与理性》的由来。[33]关于哲学真理与信仰的这种深刻思考，多次提到利奥十三世此前发表的那篇教皇通谕(《永恒之父》)，这说明，在20世纪末，托马斯主义仍然充满活力。

约翰·保罗二世坚持广义的托马斯主义立场，他认为，在探索真理时，哲学家与普通百姓的心灵都指向上帝。他严厉地批判哲学，因为它误入歧途，更有甚者，它把百姓与最高真理的探求割裂开来，这种最高真理能够超越理性与自我(§5)。如果哲学让我们的目光偏离真理，产生了不可知主义、相对主义和怀疑主义，它就误入歧途了。凭借基督带来的天启，教会已经获得一种真理，因此，只

有积极地求助于基督教信仰，人们才能写出最好的哲学著作。约翰·保罗二世清楚地知道，哲学肩负着特殊使命，通过理性，它能揭示关于人类和我们所居住的这个世界的真理。因此，哲学家有“自己的领地，有完全理性的方法”，与此同时，他号召哲学家“把他们的工作延伸至真理的其他方面”，这些方面的真理起源于上帝之道所包含的基督教信仰（§76）。虽然哲学不同于基督教神学，但是，如果它们相互支持，通力合作，它们就能有力地推动全人类对真理的探索（§99）。这篇教皇通谕的开始部分有一个比喻，这个比喻能够概括上述论点：

信仰与理性仿佛两个翅膀。人的精神凭借它们飞上高天，探求真理；上帝在人的心田里撒下探求真理的种子——简言之，上帝要我们认识他——通过认识上帝并爱上帝，人们能够彻底地认识自身。

托马斯主义对待理性、信仰与哲学的态度通过这篇教皇通谕而闻名全球，因为罗马教皇的声誉和影响力遍布世界。这个显著的事例说明，托马斯主义何以在本世纪成为基督教哲学的重要动力及其家园。不过，正是因为这个原因，批评者猛烈抨击托马斯主义哲学：基督教哲学的有效性何在？ 256

基督教哲学的问题

发端于19世纪欧洲大陆的两个思想流派声称，基督教哲学具有重要意义。大致说来，它们属于天主教（托马斯主义）与福音派教会（荷兰改革宗）。在西方哲学史这幅大型图画中，讨论基督教与西方思想的这部著作，虽然只是一个偏僻的角落，但是它让人们更清楚地认识了这场争论。基督教哲学是一门合理合法的学科吗？它究竟是哲学，还是归类于神学？我们先来讨论托马斯主义的几个问题，然后再比较详细地考察美国的福音派对话。

法国的托马斯主义基督教哲学。我们已经看到，托马斯主义是基督教哲学领域生机勃勃的一种思想传统。吉尔松、马利坦等天主教学者的著作，在法语世界就基督教哲学的合法性掀起了一场大规模的辩论。[34]作为托马斯主义者，他们都为基督教哲学的可能性与重要性辩护。他们认为，基督教哲学绝不会削弱哲

学研究，反而能够加强哲学研究。实际上，这场辩论由反对的一方发动。1927年，巴黎大学的理性主义哲学家、历史学家埃米尔·布勒伊埃（Émile Bréhier，1876—1952）出版了其西方哲学史第一卷。[35]他质疑基督教哲学这个概念。他认为，基督教信仰主要是一种日常生活方式，比如“四海之内皆兄弟，互相帮助”等观念。[36]基督教不会增加人们的理论知识或哲学知识；说到哲学，除了宗教习俗，基督徒与非基督徒相差无几。他认为，基督教神学“完全实现了斯多葛主义与其他（非基督教的）学派正在寻找的东西”。[37]教父时代与中世纪的基督教思想家所提出的哲学，是古希腊哲学的一种大杂烩，毫无特色。由于这个原因，他断定“基督教哲学是不存在的”。[38]布勒伊埃坚持认为，学术型哲学是独立的、合理的。一旦学术型哲学屈服于基督教，它就不再是哲学了，因为哲学研究必须立足于严格的理性基础。如果说基督教哲学是有意义的，那么“基督教”数学或物理学也是有意义的。[39]

257

1931年，法国哲学大会召开期间，吉尔松应邀与布勒伊埃举行学术讨论。[40]吉尔松刚做完1931—1932年度吉福德讲座，其讲座稿即后来出版的《中世纪哲学精神》，该书的前两章阐述并捍卫了基督教哲学这个观念。[41]他认为，中世纪的基督教哲学是一门独立的学科，不只是经过修饰的、服务于教会的希腊哲学。希腊哲学与中世纪基督教哲学（尤其是阿奎那哲学）的主要区别是圣经的干预。基督教哲学是真正的哲学，因此，它同样立足于理性的判断。不过，它产生于基督教真理，并以此为指南，基督教真理来自神。“虽然所有的哲学都严格区分了启示与理想，可是它们仍然认为，基督教启示乃理性不可或缺的帮手，因此我称这些哲学为基督教哲学。”[42]吉尔松捍卫哲学与信仰、启示与教条之间的区别：“真正的独立自足的哲学，都把自己的真理归功于理性，而非其他任何东西。”[43]到目前为止，一切顺利。可是，吉尔松似乎过于强调基督教哲学对“真正的”神学的服从，如天主教教条与圣托马斯的著作。作为信徒，基督教哲学家从未以批判的态度，考察过他们已经接受的信条。他反而提出这样一个问题：“通过信仰，他就能确定，某些命题为真，然而就这些命题而言，理性能否确定某些命题为真？”[44]吉尔松的基督教哲学研究不断发展，其立场更加坚定，到了1960年，基督教真理与托马斯·阿奎那的思想在他那里几乎成为同义词。[45]吉尔松说，原则上他尊重神学与哲学的划分，但是在实际上，他主张“好的哲学”要服从“好的神学”。

有趣的是，在法国的这场大讨论中，有些托马斯主义者支持布勒伊埃，而非

吉尔松，至少在某种意义上是如此。正典教授费尔南德·梵·斯汀勃根(Fernand Van Steenberghen)，是比利时鲁汶大学著名的托马斯学院的核心人物。他参加了1933年法国托马斯学会举行的那次会议，随后就举行了那场辩论。258 梵·斯汀勃根区分了普通意义上的哲学与严格的学术型哲学。前一种观点是一种人生哲学或通常意义上的世界观。在这个问题上，梵·斯汀勃根支持吉尔松，反对布勒伊埃，前者认为，真正的基督教哲学早已存在于历史中，它既是哲学，又是基督教。基督教哲学确实有一些新的研究方向与题目，因为它汲取了基督教启示中的一些观念或假设。但是，基督教世界观或人生哲学也是一片沃土，一盏指路的明灯；无论过去、现在，它都不能取代学术型哲学论证。他认为，严格意义上的学术型哲学，不能简单地接受任何一种宗教信仰。他赞成鲁汶大学的观点，因为他试图“证明，基督教思想家能够从事严格意义上的科学与哲学研究，因为它们都是科学方法。因此，在基督教思想家与无信仰的思想家之间，他能找到一个共同点”。[46]除非立足于严格意义上的普通哲学，要不然有信仰的哲学家何以让其他哲学家相信他们的结论是正确的？作为一门科学（这是该词的法语含义），哲学必须立足于理性与普通人的经验。另一方面，对基督教哲学家来说，启示与信仰具有极其重要的意义，任何信徒都这样认为。“由信仰而来的启示真理，丰富了基督教哲学家的思想，有助于他创立最好的哲学。”[47]但是，哲学必须以批判的方式独立于神学与启示。作为一个从事理性研究的学术团体，学术型哲学必须坚持这一立场。

马利坦与吉尔松共事多年，学术界常常把他们放在一起加以讨论。因此，人们可能认为，他们对基督教哲学的看法是一致的。他们经常以赞成的口吻引述对方，这进一步增加了他们的一致性。事实上，马利坦的观点与吉尔松并不一致，他为基督教哲学所做的辩护，介于吉尔松与梵·斯汀勃根之间。为了说明自己的观点，马利坦区分了哲学的“本质”与“状态”。所谓哲学的本质，他的意思是，在规范的或理想的状态中，哲学本来是什么。所谓哲学的状态，他的意思是：259 “哲学真实地存在于某种状态，历史地看，它存在于人类这个主体中，这个主体有其具体的生存方式与习惯做法。”[48]至于哲学的本质，马利坦认为，哲学是自然理性发挥作用的结果。作为一种本质，托马斯主义哲学是“完全合理的，信仰的任何推理都不能打入其内部；根本说来，它只来自理性与理性的批评；作为一种哲学，其合理性完全立足于经验或理性的证据，以及逻辑论证”。[49]马利坦告诫我

们,这里所讨论的哲学的本质,是一种"抽象本质",而不是哲学家实际所践行的。

当马利坦开始讨论作为一种实践的哲学时,他坚持认为,基督教哲学这个概念是合理合法的。要想进行哲学研究,哲学家就必须"全身心地投入。这就好比说,要想跑起来,他就必须运用其心肺"。信仰、恩典与启示把他抬高到一个"超自然的层面",于是,他掌握了"无助的理性无法掌握"的知识,基督教哲学诞生了。[50]可是,作为一个哲学家,基督徒学者不是把他获得的全部启示用于学术研究,而是把探讨"自然秩序的原理"的那些方面,用于学术研究。即使如此,哲学家也会"根据这种秩序,仔细研究那些方面"。[51]恩典与信仰还是哲学家(与所有信徒)的重要精神支柱,很大程度上是因为"原罪的创伤"感染了心灵的生活。[52]马利坦断言:"基督教哲学具有完全不同的生存条件与功能,基督教让有理性的主体适应这些条件与功能。从这种意义上说,基督教哲学即哲学本身。"[53]虽然马利坦常常以赞成的态度引述吉尔松,但他并不认为,"在基督徒的世界,哲学从属于神学"。[54]

20 世纪 30 年代进行的这次论战并没有解决哲学讨论希望解决的问题。法国哲学家很快就转向其他问题。在漫长的学术生涯中,吉尔松与马利坦继续站在天主教的立场上,捍卫和发展基督教哲学这个观念。

260 **美国的分析的基督教哲学:回到荷兰去?** 我们再来看美国分析哲学领域的基督教哲学。最近几年,一个基督教哲学流派在分析哲学领域蓬勃发展。这个学派扎根于欧洲大陆,特别是亚伯拉罕·凯波尔(Abraham Kuyper, 1837—1920)与赫尔曼·杜伊维尔(Herman Dooyeweerd, 1894—1977)著作中所包含的荷兰加尔文主义。[55]由于我们的主要问题是分析哲学,所以我们把目光转向北美的学者。我们将看到,在美国进行的这场辩论,从某种意义上说,反映了我们刚刚讨论的、发生于法国的那场辩论。在这两场辩论中,哲学的独立性与信仰—理性的关系,一直是主要问题。

在美国,关于基督教哲学的这场辩论虽然可以追溯至遥远的过去,但是广义的分析哲学领域的对话,通常可以回溯至 1978 年基督徒哲学家学会(SCP)的成立。艾尔文·普兰丁格在圣母大学的教授席位就职演说(《对基督徒哲学家的忠告》)是这场辩论中的一份重要文献。这篇演说发表于基督徒哲学家学会的会刊《信仰与哲学》第一卷。[56]普兰丁格与其挚友兼合作者尼古拉斯·沃特斯托夫均为加尔文学院教授,同为荷兰基督教哲学传统的继承者,这绝非巧合。如此前某

章所述，在建设“改革宗认识论”时，他们都坚持工具主义。他们均为基督徒哲学家学会的创始人(普兰丁格是其第三任主席)，当然，包括几位知名的天主教思想家在内的一些其他学者，也都参与了该学会的创建。

在《对基督徒哲学家的忠告》一文中，普兰丁格明确地区分了基督教世界观与其他思想。他鼓励基督徒哲学家，在进行高水平的哲学研究时，要敢于承认自己的宗教信仰。在过去，学术界可能不接受这种做法，现在很多人已经公开承认自己是基督徒哲学家。思想家无需遮掩其宗教信仰。不过，“我们这个时代的思想氛围基本上不信神，因此也就不信基督——不仅如此，它还反对有神论”。[57]普兰丁格想要表达的主要论点是，基督徒哲学家应该坚守其基督教世界观或基督教的假设，这很可能会以某种方式影响其哲学研究。普兰丁格坚持荷兰改革宗教哲学的思想传统，根据这个传统，一个立足于圣经启示的思想体系，完全不同于其他的哲学与世界观。[58]不过，这篇讲稿的主要论点是，人们应该质疑那些反有神论或非基督教的假设，为了教会的利益(而不仅仅是为了工作)，人们必须从哲学上研究某些问题。普兰丁格的意思是，基督徒哲学家应该从明确的基督教或有神论的立场理解哲学问题，甚至是某些定论。

因为是著名的美国哲学家，普兰丁格的“忠告”产生了广泛的影响，尤其是在青年基督徒学者中间。这自然会引起四面八方的回应。在《信仰与哲学》的同一期，天主教哲学家兼中世纪学者约翰·韦佩尔(John Wippel)发表了一篇回应。韦佩尔曾就读于鲁汶大学，其回应紧随梵·斯汀勃根的步伐。[59]韦佩尔提出一个有益的论点：区分学术型哲学中的“发现的领域”与“证明的领域”。在发现的领域，基督教哲学这门学科很可能存在，但是在证明的领域，“来自哲学或宗教信仰的知识派不上用场”。[60]这种区分大致相当于马利坦所谓哲学的本质与状态的区分。

此前我们介绍过D.Z.菲利普斯，在这个问题上，我们还要提到他。菲利普斯很快对普兰丁格提出批评。1988年，他举办了一个讲座，题目是“对基督徒哲学家的告诫”。[61]其批评很大程度上是针对普兰丁格的措辞。普兰丁格说，在学术型哲学界，基督教正在“向前发展”，等等。菲利普斯觉得，有必要重申，“哲学研究的批判性，是其本质属性”，但这仅仅是因为，菲利普斯误读了普兰丁格，他以为普兰丁格主张用一种形式(基督徒哲学)来取代另一种形式(非基督徒哲学)。[62]菲利普斯提出一个比较好的论点，他呼吁建立“一种基督徒与非基督徒都

能接受的哲学研究模式”。[63]菲利普斯偏爱的哲学研究模式，当然是维特根斯坦式的语法分析。他宣扬维特根斯坦的后期思想，他认为，这些思想所提倡的那种方法，既适用于基督徒，也适用于非基督徒，这种方法旨在研究宗教生活中“我们的语言游戏所包含的不同概念的语法”。[64]做这种分析时，哲学家不是在研究基督教哲学或非基督教哲学:“他只是研究哲学。”[65]

262 许多哲学家已经通过不同的方式，表达了菲利普斯在这个问题上的立场。虽然不是所有人都同意菲利普斯的观点，把语法分析作为哲学的唯一任务，但是他们都赞成其以下说法:“我们不是在研究非基督教哲学:我们是在研究哲学。”但是在这个问题上，菲利普斯及其同道未能正确理解普兰丁格所代表的那个伟大传统。这个传统可追溯至奥古斯丁、波那文图拉、加尔文与凯波尔。普兰丁格在文中顺便提到这些基督徒思想家，但是，菲利普斯好像误解了他们的重要意义。重要的是理解**信仰**在推理与学术研究中的作用。在这个传统中，信仰是最重要的指南，而不是一些纲领性的信念。所有的人生哲学或世界观，都以某个重要信仰为核心，其中包括不可知论与无神论之类的世界观。信仰——我们都有这样那样的信仰——是生命的真正基础，其中也包括心灵的生命。各种学科不是完全中立的，没有任何宗教或非宗教的假设。这一点尤其适用于哲学，也可能适用于自然与人文领域的全部学科——甚至包括数学与物理学(与布勒伊埃的观点正好相反)。这个思想传统可能完全反对维特根斯坦与菲利普斯的主张，因为他们认为，在世界观、生命哲学或基本信仰等问题上，哲学研究者应该保持中立。任何一个学者都有其世界观，任何一种世界观都有其基本信仰，这种信仰塑造并指导该学者的科学研究。由于这些原因，在这个最基本的层面，一个人是赞成还是反对基督，对所有的学术研究来说是**先验的**。这个思想传统的观点就是如此，人们称之为基督教学术，爱智慧的人称之为基督教哲学。[66]维特根斯坦曾经指出:“哲学家不属于任何思想流派，这是哲学家的本质特征。”[67]基督教哲学的支持者一定会反对这种说法，斥之为幼稚可笑。

无论法国还是美国，无论分析哲学还是欧洲的大陆哲学，基督教哲学是合理的这种说法，看来会引发同样的问题，人们会提出类似的观点。哲学家热衷于这些问题，因为它们关乎哲学之本质。基督徒对这个问题感兴趣，因为这个问题是263 另一个更大的问题——信仰与理性的关系，以及信仰在精神生活中所起的作用——的典型例证。通过探讨基督教哲学的合法性问题，有信仰的学者开始质

疑启蒙运动的理性所包含的一些基本假设，例如，真正的学术研究应该独立于宗教，科学不包含任何价值观念（学术型哲学乃众科学［法语为 *sciences*，德语为 *Wissenschaften*］之一）。因此，基督教哲学是合法的这一主张，看起来是朝着后现代转向所迈出的一步，因为这种说法反对启蒙运动哲学的某些主张。

信仰与哲学的对话：伽达默尔与利科的解释学

本章讨论哲学中的信仰，我们之所以在这个地方探讨伽达默尔与利科的著作，是由于以下几个原因。我们考察过的那些基督教哲学的倡导者是保守主义神学的代表，无论他们是天主教徒，还是福音派。他们公开宣扬自己的基督教信仰，视之为哲学研究的必要因素。伽达默尔与利科代表一个不同的方向。他们是大陆哲学领域著名的、广受赞誉的哲学家，其解释学对基督教神学具有重要意义，因为圣经解释学具有重要意义。任何一个基督教哲学家都会对此感兴趣。不过，他们对信仰与哲学的态度同样具有重要意义。他们都反对“基督教哲学”这个观念。如果有人在利科的全部著作中寻找证据，那么他的基督教信仰是显而易见的，但是在他们看来，信仰并非哲学的出发点。相反，我们或许可以说，作为哲学家，他们支持信仰，与基督教进行了严肃的对话。他们没有忽视基督教信仰或圣经，不过，就宗教而言，他们对圣经或基督教信仰的态度暧昧，对其他信仰的态度比较开放，也可能没有任何信仰。我们也许可以说，在伽达默尔与利科看来，基督教信念激发和启迪了他们的某些作品，但是，在学术型哲学的方法或论题中，基督教信念没有任何地位。他们的思想模式介于普兰丁格与菲利普斯，或吉尔松与布勒伊埃之间。在这个思想模式中，哲学对信仰是开放的，并与之对话，但是，哲学并不以信仰为基础。在利科与伽达默尔的思想中，信仰与理性的关系是**对话**。因此，信仰与教义可能受到哲学的追问，反之亦然。这样，他们就成为我们的另一种典范，从这个典范来看，信仰同样能够进入哲学，这种情况更符合自由的福音主义传统。[68]

264

伽达默尔。20 世纪出现了三个伟大的解释学哲学家：海德格尔、利科与汉斯—格奥尔格·伽达默尔（Hans-Georg Gadamer，1900—2002）。这是一位具有广泛而深远影响力的哲学家，他是海德格尔的学生和朋友。[69]以前一直默默无

闻，直到20世纪末，伽达默尔才成为德国哲学界的元老。举例来说，1971年，他被授予骑士勋章，这是德国政府颁发的最高学术荣誉。也许是被其名师镇住了，直到1960年，伽达默尔才在其第二篇博士论文（教授任职资格论著）之外，发表了另一部著作。八年后，他就从海德堡大学哲学教授岗位上退休了。不过，这部著作让他誉满全球。解释学哲学涉及许多学科，因为它研究人的理解行为，这部著作改变了解释学的面貌。虽然他还写了其他几部著作，《真理与方法》(1960)才是伽达默尔的代表作，因为它总结了作者的哲学观点。[70] 20世纪的这种语言学转向，在《真理与方法》一书中达到新的高度。我们可能超越伽达默尔，但是我们不能忽视这部著作。

在这部著作中，伽达默尔希望实现几个目标。海德格尔"转向"语言问题之后，追随者有限。因此伽达默尔希望有更多读者，他想引导哲学家理解其老师兼朋友的后期著作。这一点尤其适用于海德格尔的后期著作，这些著作探讨艺术与真理。[71]他还想追溯解释学思想的悠久历史，考察古希腊罗马思想、圣经解释学、法律解释学以及施莱尔马赫与狄尔泰的哲学解释学。伽达默尔还接受了狄尔泰的目标：阐述人文科学的合理性。与狄尔泰、施莱尔马赫一样，伽达默尔不再把解释学看作一些解释规则，而是把它看作一种完整的、探讨人类理解行为的认识论与本体论。这种方法的关键是，驳斥自然科学的解释理论。伽达默尔采用了对话法，不是诉诸一些规则或方法，而是进行朋友间的那种谈话。对伽达默尔来说，理解行为是人类生存的一种普遍现象。理解行为总是发生于具体经历中，总是以对话的方式进行，总要使用语言，总是为了某个实用的目标——换言之，理解行为起源于人在世界之中的存在。"解释学的问题超越了现代科学方法所具有的那些界限……对文本的理解与解释……属于通常所谓人类对世界的经验。"[72]伽达默尔关于理解行为的解释学哲学立足于海德格尔对此在的分析。换言之，伽达默尔要让人文科学的合理性立足于一种现象学本体论，这种理论旨在探讨人在世界之中的存在。关键在于他对语言的看法——不过，他首先用了很长篇幅来探讨艺术。

265

后期海德格尔特别热衷于思考艺术与诗歌鉴赏经验中的存在问题。在分析人类理解行为的特征时，伽达默尔之所以从审美经验入手，原因在此。他郑重宣告，科学方法是有限的，与理解的原始经验相比，它只是从属的。这种原始经验不是一种方法论，而是一种本体论。方法固然有用，但是，科学技术不能帮助我

们把握最深层面的理解行为。因此,我们需要一种探讨人类存在的现象学。与此同时,伽达默尔又反对用完全主观的方式,来理解审美判断——以及随之而来的相对主义——康德与全部现代哲学,都是如此。但是在伽达默尔看来,由艺术而来的、解释艺术与真理的行为,成为我们考察人文科学与文本解释中所发生的理解行为的首要例证。"要想把握人文科学领域的真理,我们就必须像海德格尔那样,从哲学上追问人文科学的全部方法,海德格尔追问的是形而上学,我们追问的是审美经验。"[73]

伽达默尔认为,艺术是存在的一种媒介,因此,它也是真理的一种媒介。它不仅仅是一种主观的审美愉悦。由于这个原因,他讨论了艺术作品的本体论,这种理论旨在探索艺术的内部世界,在这个世界中,时间、游戏与体验是不可或缺的因素。在伽达默尔看来,游戏是一个重要范畴,它表明,人的理解行为具有反对技术的倾向。游戏与时间是艺术经验的关键因素,伟大的艺术在为我们创造一个艺术世界时,它们发挥了各自的作用。用海德格尔的术语说,我们应该把真理理解为"去蔽",这是一种去除遮蔽或者清理场地的行为,这种行为能为存在与思维的交流开拓出一个空间。如果一出好戏、一场高水平的音乐会或一部动人的影片吸引了我们,我们就看到了艺术家的游戏,他创造了一个"世界",让我们去体验;艺术正是以这种方式把真理揭示给我们。这场游戏是在艺术的世界与我们的世界之间进行的,从此,我们便以新的方式看待生活。艺术的含义以及它所传达的真理,来自艺术与观众(或听众)进行的这种生机勃勃的游戏。由于这个原因,伽达默尔认为,游戏"是艺术作品本身的存在方式"。[74]因为通过艺术,艺术家的游戏转化为一种结构。[75]只有通过转化为一种结构,艺术才能把一个世界传达给我们,也只有通过这种方式,艺术才能传达真理。关于艺术作品的本体论,伽达默尔举了一个令人惊讶的例子:宗教艺术。上帝的本质超越了视觉或语言,可是,只有通过语词或图像,人们才能认识上帝。在宗教艺术中,我们发现,艺术不仅是对某物的模仿,"而且要与被模仿物进行本体论层面的交流……语词和图像不是单纯的模仿,而是要让它们所表达的东西,开始真正的存在"。[76]

266

在该书的第二部分,伽达默尔回顾了解释学的历史,他首先考察了圣经的神学解释。在这个领域,施莱尔马赫与狄尔泰是主要人物,还有胡塞尔:所有这些人都是在给伟大的海德格尔铺路,后者取得了决定性的突破。[77]时间、自我投射、语言与理解这些概念具有本体论意义(就此在而言),它们都有一定的联系。这

种本体论转向意味着，“所有的理解最终都是自我理解”。[78]为了理解一种表述，人们不仅要理解其字面含义，而且要展现一个世界。与此同时，人们还要看到自己在这个世界中的存在，他们把自己投射于时间中，使自己面临某些新的可能性。简言之，理解一个文本，就是要展现作者的世界或“视野”；这种洞察同时又让我们认识了自己的历史、自己的世界以及自己的视野，这都是我们未来的一些可能性。

267 在这个具有本体论意义的基础上，伽达默尔得出一些重要结论，这些结论出现于该书的最后一部分。(1)理解的行为具有时间性。阅读文本时，我们都有一些假设，这些假设存在于人类理解行为的悠久历史之中。伽达默尔提出一种基于传统的合理性，这比麦金泰尔的思想早了数十年。他还为“前判断”或成见的重要性恢复名誉，以反对理性主义所梦想的那种中立的、不偏不倚的合理性。(2)因此，人(或“意识”)乃历史的产物。用伽达默尔的著名术语说，人是一种“由历史造就的意识”。我们与时间的关系，对于我们那种“面向文本的存在”具有重要意义。因此，解释学的最好榜样，是问答式对话。[79](3)一切理解活动都是一种“视野的融合”，即文本的世界与读者的世界结合起来。理解另一个人或一个文本，也会改变我们自己。由于这个原因，一切真正的理解活动，总有某种实际意义。我们不仅要向后看，而且要向前看，因为我们是一种有时间性的、而且有解释能力的存在者。(4)语言和理解活动是同步的，因此，“理解活动中的视野的融合，实际上是语言的成就”。[80]这就是说，没有语言，存在就不可能传达真理。“人们所能理解的存在，就是语言。”[81]当然，这很容易让人想起海德格尔的名言：语言是存在之家。在伽达默尔看来，语言是一种普遍的媒介，这是人类意识的自然界，我们的生活、行为与理解活动就是在这里进行的。

伽达默尔的这部著作受到广泛关注，当然也招致一些批评。他是一个品德高尚、乐于对话的思想家，他总是开诚布公地对待其批评者，虚心向他们学习。这样一来，他不断地修订这部代表作，增加了很多后记与附录。一些最重要的批评者，如尤尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas, 1929—)认为，伽达默尔对文本与历史的态度过于传统，过于“友好”。哈贝马斯认为，他应该为批评留出更大空间，也应该为方法保留更大空间，以此为文本批评的合理的组成部分。哈贝马斯认为，伽达默尔的方法所包含的危险因素在于，它坚持一种过于保守、过于传统、主张维持现状的政治理论。[82]伽达默尔的回应既理智，又实际；他既回答了哈贝

马斯的批评，又和这个年轻人成了朋友。在伽达默尔的帮助下，哈贝马斯成为海德堡大学的哲学教授，两人成为朋友。另一方面，在巴黎，他与德里达的辩论可以说是一场灾难，两人都是海德格尔的高徒，却各执一词。[83] 268

在后来的一篇文章中，为了回答批评者的问题，伽达默尔解释说，他不是反对方法本身，而是反对某些人的狂妄主张，这些人要把科学的方法用于所有事物。他的真正目的是把（经过正确批评的）正确的方法与我们真实的社会生活状况结合起来。为了实现这个目标，"我当然要回到……亚里士多德提出的那种务实的政治哲学"。[84]如此说来，伽达默尔也是亚里士多德的追随者，特别是因为他借用了后者的实践理性一词。

保罗·利科（Paul Ricoeur）是本世纪第三个伟大的解释学哲学家，他也受了伽达默尔的影响，却对他持批评态度。利科的批评与哈贝马斯的批评基本上是一致的，其特点是，利科借用了法国结构主义的一些问题。[85]利科认为，伽达默尔在真理与方法之间造成了太大的隔阂，进而削弱了人文科学的客观性。[86]我们说得太多了，现在，我们必须从海德堡来到巴黎，来会见法国的这位重要哲学家。

利科。作为本世纪法国最著名的哲学家之一，利科在其漫长的学术生涯中，与所有大的哲学流派都进行过对话。[87]这不是偶然事件，因为无论在方法上，还是在性格上，利科都是这样一位学者：在过去和现在的所有不同的哲学思想中发现有价值的东西。利科是一个辩证思想家，他总是在看似冲突的观点之间寻求和解。举例来说，作为一个重要的大陆哲学家，利科经常探讨分析哲学，这是众所周知的。

1913年，利科出生于法国的一个新教家庭。年轻时，他学过古希腊罗马文学与哲学。他最后毕业于巴黎大学，师从加布里埃尔·马塞尔——他是利科早年的老师。政治上，利科一直属于左派，第二次世界大战期间，他是一个和平主义者；尽管如此，他还是参军了，1940年被俘。作为军官，在战俘营他享有一定的自由。因此，他学习了德国哲学（在战俘营，他和其他知识分子能够读到德语书），特别是卡尔·雅斯贝尔斯的存在主义。利科对存在主义的兴趣，发端于早年他与马塞尔的交往以及雅斯贝尔斯的著作。在战俘营被关押五年后，利科回到巴黎，继续其学习。他出版了胡塞尔的《观念》卷一的法语译本，并附以注释。在巴黎，他成为现象学与存在主义的重要阐释者。 269

1948年，利科担任斯特拉斯堡大学哲学史教授。在这里，他开始撰写关于意

志现象学的多卷本著作。利科一直对人性感兴趣，这些早期著作，可以证明这一点。在该系列著作的第三卷《恶的象征》(1960)一书中，利科开始偏离严格的现象学方法。在考察希腊罗马文学与圣经中关于人类罪恶的神话，包括关于亚当与夏娃的神话时，其内心的基督教信仰清晰可见。也正是在这部著作中，利科对解释学哲学产生了兴趣，因为神话与符号需要细致的哲学解释。《恶的象征》探讨了三个重要符号以及相关的神话：亵渎、原罪与罪责。在此早期阶段，他对解释学的定义是，"旨在解释符号的一种理解活动"。[88]我们将会看到，他所理解的解释学，开始包括更多因素了，但是这部早期著作认为，所有符号都有"两种含义"，这标志着利科的解释学哲学的开端。探讨了符号与神话的重要意义之后，他声称："符号是思想的起源。"[89]

利科热衷于人的存在、我们容易出错的本性以及符号的解释，这很快就使他接触到社会科学。这时，正在法国流行的两个思潮，具有特别重要的意义：结构主义与弗洛伊德心理学。如其哲学精神所示，利科与这两个思潮进行了富有成果的对话，在其哲学的发展过程中，他不断从这些思潮中汲取营养。和利科一样，结构主义与弗洛伊德心理学也热衷于人性与符号的解释，但是，其方式迥然有别。研读了弗洛伊德的德语著作，讲授了他的思想之后，利科出版了其早期最有影响的著作《弗洛伊德与哲学》(1965)。他阐述了弗洛伊德的著作，强调了这些著作的哲学意义。对弗洛伊德来说，阐释符号的重要性绝非其哲学要点。通过用无意识来解释(当然是以弗洛伊德的方式)人的某些话语和心理活动，心理分析学派证明，它是对自我的一种解释。与此同时，该学派还暗示，我们塑造的那个心理"自我"，实际上很像是一个文本或一种符号。利科甚至认为，"现有的每一种意义，一定与身体有关，一定是某种有意义的行为"。因此，"任何有意义的行为，都是一种化为肉体的指称或意向"。[90]在这里，人们不难看出，他在暗指道成肉身。利科的做法并非绝无仅有，超越自我与肉体、符号与意义的界限，是近些年法国哲学的一大特征。

270

结构主义。要理解利科与结构主义的对话，我们必须首先了解结构主义。作为一个学派，结构主义起源于社会科学，特别是语言学。从结构上理解人类的语言或任何意义系统，关键在于深层结构或**代码**这个观念：这是一种底层结构，它把许多不同的符号，如语言、叙述或文化习俗组织起来。结构主义起源于语言学，不同学派的结构主义语言学，已经成为现代语言学的主要方法。瑞士语言学

家费迪南·德·索绪尔(Ferdinand de Saussure, 1857—1913)对法国结构主义产生了特别重要的影响。[91]索绪尔认为,具体的语言行为立足于一个更大的符号系统,这个更大的符号系统就是语言。索绪尔认为,语言是一个符号系统,他做了两个重要区分,即符号不同于符号系统(语言),能指(声音)不同于所指(意义)。此外,结构主义还有一个重要区分,即历时性分析与共时性分析:结构在时间中会发生变化,人们可以从这个角度来研究这些结构(历时性分析),也可以把它们当作在时间中存在的抽象概念来研究(共时性分析)。在结构主义者看来,只有在这个更大的符号系统内,符号才是有意义的,他们往往根据**二元对立**的原则(一对相反的符号)进行分析。举例来说,在描述"音位"(有意义的语音单位)系统时,语言学家常常使用二元对立的原则,以整理语言中的所有语音。因此,人们可以研究,音位的意义与用法在时间中是如何变化的(历时性分析),在某一段时间,自然语言中的音位系统的用法是如何变化的(共时性分析)。

从法国的结构主义来看,这种方法被广泛使用于许多人文科学,当然也使用于哲学。在法国的结构主义学派中,人类学家克劳德·列维—施特劳斯(Claude Lévi-Strauss, 1908—)也许是最著名、最有影响力的思想家。他把结构分析法用于"原始人的思想",试图发现部落行为(例如部落的禁忌)与原始神话的深层代码。[92]在语言学与人类学之外,还出现了一个包括社会学与心理学在内的普通学派,该学派曾经对法国哲学产生了较大影响。[93]结构分析法试图理解意义的条件,这些条件存在于文化体系——例如语言、神话与文化习俗——的代码或深层结构之中。利科思想中的结构主义具有明显的辩证法色彩。他理解该学派的重要意义,却又对它持批评态度。他汲取了其中一些有生命力的概念与方法,因为它们扎根于结构主义的方法论。他经常在两种不同的观点之间进行对话,以沟通两者,但绝不是一种简单的综合。在一篇已经发表的、与伽达默尔进行的对话中,他说过这样的话:"我认为,简单地思考这种对立状态并不是哲学家的任务,毋宁说他应该努力地架设一座桥梁。我认为,哲学理性的任务永远是调解,要实现双方的和解,而且要热情地推动这种和解。"[94]他反对伽达默尔,拥护结构主义,他认为,方法与科学的观点——即"语言学的模式"——对解释学哲学具有重要意义。[95]在其语言哲学中,结构主义语言学仍有一席之地,尽管他认为,符号、代码与结构不足以穷尽语言和意义的内涵。

1957年,利科被选为巴黎大学的哲学教授。1966年,他决定去新成立的巴

黎大学南戴尔分校。在巴黎，这是一个非常时期，南戴尔分校的左派学生运动正如火如荼。在所谓1968年事件与其他一些由学生领导的群众性示威活动中，利科被卷入政治动乱。1970年，利科辞去教授职务，请假三年。他执教于国外的鲁汶大学与芝加哥大学，芝加哥大学任命他为神学院教授（在这个职位上，他一直 272 工作到1992年）。利科对英美语言哲学产生了浓厚兴趣，1975年，他出版了一部内容丰富的著作《隐喻的法则》。该书探讨了许多问题，包括古代与现代的隐喻理论。该书证明，其思想已由象征的解释学发展为解释学对话和语言哲学。副题更清楚地解释了该书的主旨："从多学科的角度，研究语言中意义的生成。"在利科看来，和象征一样，隐喻有两种含义，我们必须加以探讨。活生生的隐喻通过相似物来创造意义；换言之，它把不同的事物结合起来。由于这个原因，从字面意思来看，隐喻会造成象征的冲突。这种冲突以间接的、画图标的方式，焕发新的意义。有一种观点认为，隐喻没有认知性内容，利科反对这种看法。该书的最后一部分，是与尼采、海德格尔与德里达等哲学家的对话，探讨隐喻的哲学功能。利科认为，隐喻具有指涉性，隐喻性真理是存在的。

语言的创造性问题，促使利科开始了长达数年的关于记述的研究，这依然是一种跨学科研究，要与漫长的哲学史进行对话。无论是虚构的记述，还是历时性记述，20世纪70年代中期以后，记述问题成为他教学科研的中心。1980年，利科从巴黎大学南戴尔分校退休，这时，他已成为世界上最著名的哲学家之一。从1983年起，他开始出版其四卷本鸿篇巨制《时间与记述》。[96]随着这部著作的出版，法国学术界又重新发现了利科，他又成为巴黎的著名知识分子。

在《时间与记述》一书中，利科继续探索来自隐喻和叙述的"意义—效果"问题，这"是语义创新的基本现象"。[97]在《隐喻的法则》一书中，他所关注的是句子；隐喻不同于符号或象征，就隐喻而言，句子是最小的意义单位。在《时间与记述》一书中，他所关注的是大得多的意义单位，即文本。这项研究继续采用跨学科的方法，把现象学、时间哲学与历史哲学、文学理论融为一体，深入研究以叙述语言为媒介、并且诞生于这种语言的人的时间性。历史与小说都是文学叙事，利科认为，两者的构成具有高度的相似性。无论在历史中，还是在小说中，叙事文本都 273 是通过"编织情节"来安排时间，它们把人物、目的、原因与偶然事件组织成一种连贯的、必然具有时间性的叙述。不过，与某些文学理论家不同，利科总是把人的生存与存在作为其分析的要素，他不想割裂文学与生活。叙述时间起源于时

间性这种“最高参照物”，“在叙述活动中，生存的这种结构出现在语言中”。[98]由于这个原因，人类经验中的时间的现象学，成为叙事研究的出发点与指南，这是衡量历史与小说中的叙事分析的“共同标准”。[99]因此，利科的一个主要论点是，叙述时间的权能，来自历史与小说中的“叙述诗学”（即叙述时间在文本中的创造力），以解决“现象学所揭示的时间问题”。[100]换言之，历史与小说中的叙事艺术回应了人在世界之中存在的时间性问题。

在欧洲大陆与北美，这部多卷本力作受到历史、文学与哲学等领域学者的广泛赞誉。即使在法国，利科也再次树立起自己的哲学影响力与重要性。在其声誉日隆的这段时间中，爱丁堡大学邀请他去主持1985年的吉福德讲座。趁此机会，利科探讨了自我的叙事身份这个观念所包含的一些道德问题。这些讲座稿最后以《作为他者的自身》(1990)为题出版。

叙述活动不仅要把性格、身份与行为赋予行为者，还要赋予其道德义务。利科的吉福德讲座稿用了大量篇幅来研究自我的伦理学与解释学。在这些研究中，他不仅从实际智慧的角度探讨了自我问题及其道德属性，而且研究了叙事活动与人的身份等概念。为了沟通亚里士多德与康德的道德哲学，利科做出如下区分：一方面，在一个好的社会中，好人总有一定的目标（亚里士多德），利科称之为“伦理学”；另一方面是康德所谓的道德义务，他称之为“道德”。两者对于人们理解生活中、社会中以及与他人交往时的自我具有重要意义。利科认为，伦理（好人身上的美德）高于道德，但是他还认为，伦理目标必须以道德准则为指南。 274 不同的道德义务必然会发生冲突，因此，我们必须根据我们的伦理目标来化解这些冲突。如果自我、他者、社会与叙述活动，很好地沟通了伦理与道德，人们就有了实际智慧，就能把普遍准则运用于真实的具体情况。

吉福德讲座通常用于宣传自然神学，实际上，其主题相当广泛。但是，人们仍然可以认为，这些讲座为利科提供了一个全面反思其哲学的基督教属性的大好时机。在爱丁堡举行的一次演讲中，利科用圣经解释学的观点，结束了两个探讨自我的讲座，他一直对圣经解释学感兴趣。[101]但是，在出版这些讲座稿时，他决定去掉这两篇讲稿，这是其一贯的做法，他严格区分“自主的哲学对话”与自己的宗教信仰。[102]利科承认，这个决定不允许他诉诸“圣经的信仰”，上帝问题是不存在的；实际上，这是一种“悬置，人们可称之为不可知论”。[103]利科不想让神学变成哲学，反之亦然。他只是想陈述不同的观点，人的理性必须面对这些来自普通经

验的问题，不要直接诉诸宗教信仰。在这个问题上，利科提出如下有趣见解："（圣经信仰中的）自我依赖于一个词语，该词剥夺了自我的荣誉，却又安慰他，让他鼓起存在的勇气。自我的这种依赖性解放了圣经信仰，使它不再觊觎那个迄今为止一直空缺的最终基础之位，我称此为不公开的哲学。"[104] 神学与哲学泾渭分明，利科认为，这样的话，两个学科就能做它们应该做的事情。

退休后，利科住在巴黎郊外，却仍然活跃于哲学界。做完吉福德讲座以后，他依旧热衷于伦理学，在《正义》（2000）一书中，他继续与亚里士多德对话。与亚里士多德的《政治学》、柏拉图的《理想国》一样，这部著作考察了一个正义的社会的伦理学。90 岁高龄时，利科完成了一部更大的著作，他再次把现象学、历史哲学与伦理学融为一体。在《回忆、历史与忘却》（2004）一书中，利科提出一种具有重要意义的回忆现象学，将它与历史认识论和宽恕伦理学融为一体。2005 年 5 月，其漫长而成果丰硕的一生结束了。

275

结　语

在这一章，我们介绍了几个学者的哲学，从其他方面看，他们很少共同之处；其中只有一人不是基督徒，其余的都是基督徒知识分子，其信仰或多或少会表现于其出版物或讲座之中。利科与伽达默尔的哲学为我们提供了典型例证，这些哲学对信仰持开放态度。因此，它们愿意与神学进行理智的对话。利科告诫人们，不要把信仰作为某种"最根本的基础"，因为哲学的界限很明确，这说明，把作为一门学科的哲学（包括基督教哲学）与基督教神学区分开，具有重要意义。我们已经看到，马利坦也认为，哲学具有独立的合理性。区别不在于他们如何从学术上理解哲学的严密性，而在于他们对上帝与基督教信仰的认可程度，在于他们是否以此来指导其哲学研究。利科与伽达默尔是对基督教信仰感兴趣的两位学者，但是他们坚持认为，哲学理性不同于基督教信仰，它是独立的。这种独立性正是基督教哲学的拥护者所质疑的。

这一章的所有哲学家都程度不同地反对启蒙运动的理性主义。以利科为例，他是后现代哲学家，其在法国思想界的几位同胞也是后现代哲学家。在下一章，我们将汇总不同的线索，考察分析哲学与大陆哲学是如何进行后现代转向的。

注　释

1. 这方面的导论，请参阅 Gerald McCool, *From Unity to Pluralism: The Internal Evolution of Thomism*[New York: Fordham University Press, 1989]，或者参阅其短小精悍的著作：*The Neo-Thomists*[Milwaukee: Marquette University Press, 1990]。
2. 英文版的书名是 *The Restoration of Christian Philosophy: Aeterni Patris*[1879；再版于 Boston: Paulinist Media, n.d.], p.21。
3. Modernism(现代思想)这里是指 19 世纪末的一些神学家，如 Alfred Loisy(1857—1940)所提出的自由主义的天主教神学。这种天主教现代思想拥护现代哲学思潮与圣经研究者所使用的历史批判新方法。这种思想受到包括利奥十三世在内的天主教官方的强烈抵制。另请参阅 Alec R. Vidler, *The Modernist Movement in the Catholic Church*[New York: Cambridge University Press, 1934]。
4. 其巨著是指五卷集 *Le point de départ de la metaphysique* (*The Starting Point of Metaphysics*)(Paris: De Brouwer, 1944—1949)。其英文版，请参阅 Joseph Donceel, ed., *A Maréchal Reader*[New York: Herder & Herder, 1970]。
5. 以下著作简明扼要地介绍了马利坦，请参阅 Ralph McInerny, *The Very Rich Hours of Jacques Maritain* [Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003]，以及 Jude P. Dougherty, *Jacques Maritain* [Washington D. C.: Catholic University of America Press, 2003]。另请参阅权威性传记：Jean-Luc Barré, *Jacques and Raïssa Maritain*[Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005]。介绍其哲学的其他著作有：Brooke W. Smith, *Jacques Maritain*[New York: Elsevier, 1976]；William Nottingham, *Christian Faith and Secular Action* [St. Louis: Bethany, 1968]；以及 Charles A. Fecher, *The Philosophy of Jacques Maritain*[Westminster, Md.: Newman, 1958]。马利坦著作等身，他与夫人拉伊莎的全集，已经编辑成 15 卷，用法语出版了(Fribourg: Ed. universitaires, 1982—1995)。在 Smith, *Jacques Maritain* 一书中，有一个有用而简短的书单。其完整的传记，请参阅 Jean-Louis Allard and P.Germain, *Répertoire bibliographique sur la vie et l'oeuvre de Jacques et Raïssa Maritain*[Ottawa: J. L. Allard, 1994]，或者稍早出版的英文本：Dald Arthur and Idella Gallapher, *The Achievement of Jacques and Raïssa Maritain: A Bibliography* [Garden City, New York: Doubleday, 1962]。

   介绍马利坦的最好读物，也许是他自己的那些著作；请参阅其 *On the Uses of Philosophy* [Princeton: Princeton University Press, 1961]，或是其著作 *St. Thomas Aquinas*, rev.ed. (New York: Meridian, 1958)。其英文本的主要哲学著作有：*Art and Scholasticism*[London: Sheed & Ward, 1946]；*Distinguish to Unite or the Degrees of Knowledge*, rev. ed.[Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995]；*A Preface to Metaphysics*[London: Sheed & Ward, 1939]；*Existence and the Existent* [New York:

Pantheon, 1948],以及 *Moral Philosophy*[New York: Scribner, 1964]。University of Notre Dame Press(计划)为他出版一个统一的 20 卷集英文版全集。

6. 限于篇幅,我们不能全面地讨论吉尔松的著作。在两次世界大战期间的法国,他与马利坦一道,复活了托马斯主义哲学。其最重要的学术著作,是对中世纪哲学的研究。他推动了全世界对中世纪哲学的研究,不过,他也讨论当代的问题。其最有影响的著作之一,是其吉福德讲座稿:*The Spirit of Medieval Philosophy*[New York: Scribner, 1940]。关于其哲学的导论,请参阅 Anton C.Pegis, ed., *A Gilson Reader*[New York: Image, 1957]。关于其思想的文献,请参阅 Francesca Murphy, *Art and Intellect in the Philosophy of Étienne Gilson* [Columbia: University of Missouri Press, 2004]。
7. Jacques Maritain, *Antimoderne*[Paris: Editions de la Revue de Jeunes, 1922],序言;英语翻译来自 Maritain, *St. Thomas Aquinas*, rev.ed.(New York: Meridian, 1958), p.15。
8. *St. Thomas Aquinas*, p.156,粗体为作者所加。
9. *St. Thomas Aquinas*, p.71.
10. *Existence and the Existent*, p.51.
11. *Distinguish to Unite or the Degrees of Knowledge*, rev.ed.[1995 ed.], p.xi. "第一真理"是托马斯主义的术语,指上帝。
12. *Distinguish to Unite or the Degrees of Knowledge*, rev.ed., p.7.
13. *Distinguish to Unite or the Degrees of Knowledge*, rev.ed., pp.232—33.
14. *Distinguish to Unite or the Degrees of Knowledge*, rev.ed., p.263.
15. 另请参阅下面关于基督教哲学的讨论。
16. 关于拉纳的二手文献很多,有多个语种。关于好的文献目录,请参阅:Roman Bleistein and Elmar Klinger, eds., *Bibliographie Karl Rahner*[Freiburg: Herder, 1969]。关于拉纳的书有很多,比较好的英文版导论有:Declan Marmion and Mary E.Hines, eds., *The Cambridge Companion to Karl Rahner*[New York: Cambridge University Press, 2005],该书附有一个经过精挑细选的参考书目;Karen Kilby, *Karl Rahner*[London: Routledge, 2004];或者 Robert Kress, *A Rahner Handbook*[Atlanta: John Knox Press, 1982]。
17. 罗纳根是坚持先验论的托马斯主义者,限于篇幅,我们未能在这里详细讨论其重要著作。其主要的哲学著作是:*Insight: A Study of Human Understanding*[New York: Philosophical Library, 1957],该书全面阐述了其"具有普遍意义的经验主义认识论"。其另一部主要著作 *Method in Theology*[New York: Herder & Herder, 1972],在英语世界的罗马天主教徒中,产生了广泛的影响。关于好的罗纳根导论,请参阅 *The Lonergan Reader*, ed. Mark and Elizabeth Morelli[Toronto: University of Toronto Press, 1997]. University of Toronto Press 计划出版其选集。
18. 拉纳的神学思想大多体现于论文和讲义中,这些论文和讲义收录于其鸿篇巨制 *Theological Investigations*, 23 vols.[Baltimore: Helcion; New York: Continuum, 1963—92]。他还写了一本概括其神学思想的著作:*Foundations of Christian Faith*[New York: Crossroad, 1989]。
19. Rahner, *Spirit in the World*[New York: Herder & Herder, 1968], p.Liii.
20. *Spirit in the World*, p.57.粗体为作者所加。为求准确,我们保留了英译本的男性中心主义的特征。

21. *Spirit in the World*, p.67.
22. *Spirit in the World*, pp.179—83.
23. *Spirit in the World*, p.406.
24. *Spirit in the World*, p.406.
25. *Hearers of the Words*[New York: Herder & Herder, 1969], p.14.
26. *Hearers of the Words*, p.22.
27. *Hearers of the Words*, p.174.
28. 在其漫长的学术生涯中,麦金泰尔撰写了大量的论文与专著。其主要的哲学著作有:*A Short History of Ethics*[New York: Macmillan, 1966]; *After Virtue*, 2nd ed.[Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984]; *Whose Justice? Which Rationality?* [Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988]; *Three Rival Versions of Moral Enquiry*[New York: Cambridge University Press, 2000]; *Dependent Rational Animals*[La Salle, Ill.: Open Court, 1999];以及 2 部文选:*Tasks of Philosophy and Ethics and Politics*[New York: Cambridge University Press, 2006]。对其哲学的评论以及参考书目,请参阅 John Horton and Susan Mendus, eds., *After MacIntyre*[Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994],以及 Mark C. Murphy, ed., *Alasdaire MacIntyre*[New York: Cambridge University Press, 2003]。关于麦金泰尔与神学的关系,请参阅 Jonathan Wilson, *Living Faithfully in a Fragmented World*[Philadelphia: Trinity Press International, 1998]。
29. 参阅其 *Against the Self-Images of the Age*[London: Duckworth, 1971] 的导言,pp.vii—x,以及其他几篇论文。
30. "A Partial Response to My Critics",载于 *After MacIntyre*, p.300。
31. "First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophic Issues"[Milwaukee: Marquette University Press, 1991],再版于 A.MacIntyre, *The Tasks of Philosophy: Selected Essays*, vol.1[New York: Cambridge University Press, 2006], p.145。
32. 本书的后面一章将讨论麦金泰尔及其 *Three Rival Versions of Moral Enquiry* 与后现代思想的对话。
33. 英文版(Boston: Pauline, 1998)。该书有多个版本,我们只标注章节(所有版本的章节号码都是统一的),不标注页码。作为哲学家的约翰·保罗二世,其著作可参阅:John McNerny, *Footbridge towards the Other*[London: T & T Clark, 2003]。
34. 关于概述这场辩论的英文版著作,请参阅:Maurice Nédoncelle, *Is There a Christian Philosophy?*, Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism(20 世纪天主教思想大全), vol.10[New York: Hawthorne, 1960]。另请参阅:Murphy, *Art and Intellect in the Philosophy of Étienne Gilson*, pp.102—129。以下法文版著作,也很好地讨论和概述了这场辩论:Alexander Renard, *La querelle sur la possibilité de la philosophie chrétienne*[Paris: École et Collège, 1941]. Matthew A.Bloomer, *Judeo-Christian Revelation as a Source of Philosophical Reflection according to Étienne Gilson* [Rome: Appolinare, 2001],是关于吉尔松的一本很好的、但缺乏批评性考察的著作;它对其他哲学家所做的某些讨论也是不可靠的。
35. Émile Bréhier, *The History of Philosophy*, vol.2, *The Hellenistic and Roman Age*, trans. Wade Baskin(Chicago: University of Chicago Press, 1968), pp.218—250.在以下这篇经常被

引述的论文中，他进一步阐述了这种观点：Y a-t-il une *philosophie chrétienne*? Révue de Métaphysique et Morale 38(1931)：133—162。

36. *The History of Philosophy*，p.218.
37. *The History of Philosophy*，p.236.
38. *The History of Philosophy*，p.225.
39. 关于后面这些评论，请参阅其"Y a-t-il une *philosophie chrétienne*?"。
40. "La notion de philosophie chrétienne：séance du 21 mars 1931"，Bulletin de la Société française de philosophie 31(1931)：37—93. Nédoncelle，*Is There a Christian Philosophy*?，第五章，用英语阐述了这场辩论。
41. *The Spirit of Medieval Philosophy*(1940)，pp.1—41.
42. *The Spirit of Medieval Philosophy*(1940)，p.37.
43. *The Spirit of Medieval Philosophy*(1940)，p.40.
44. *The Spirit of Medieval Philosophy*(1940)，p.36.
45. 参见 Étienne Gilson，*Christian Philosophy*[Toronto：Pontifical Institute of Medieval Studies，1993]，pp.4—5，21—22，28，32，39，50，66，etc。
46. F. Van Steenberghen，"Étienne Gilson et l'université de Louvain"，Revue philosophique de Louvain 85(1987)：5—21，引自 p.12。
47. Van Steenberghen，"Philosophie et christianisme"，Revue philosophique de Louvain 89(1991)：499—505，引自 p.504。
48. Maritain，*An Essay on Christian Philosophy*[New York：Philosophical Library，1955]，pp.11—12.
49. *An Essay on Christian Philosophy*，p.15.
50. *An Essay on Christian Philosophy*，pp.17—18.
51. *An Essay on Christian Philosophy*，p.19.
52. *An Essay on Christian Philosophy*，p.28.
53. *An Essay on Christian Philosophy*，p.30.
54. *An Essay on Christian Philosophy*，p.34.
55. 凯伯尔是哲学家、政治学家、记者与教授，也是自由阿姆斯特丹大学的创始人。他创立了荷兰加尔文主义哲学流派。20 世纪的 Herman Dooyeweerd 以及其他学者，把这种思想阐发得更有理论性和学术性。关于凯伯尔的生平与著述，请参阅：James McGoldrick，*God's Renaissance Man*[Darlington，U.K.：Evangelical Press，2000]。Dooyeweerd 的思想是基督教哲学中很有价值的一个领域，可是现在，我们不得不放弃这个领域。其主要哲学著作是其鸿篇巨制 *A New Critique of Theoretical Thought*，4 vols.[1958；rev. ed.，Lewiston：Edwin Mellen，1997]。关于其哲学的导论与某种批评，请参阅 Ronald H. Nash，*Dooyeweerd and the Amsterdam Philosophy*[Grand Rapids：Zondervan，1962]，或者 Vincent Brümmer，*Transcendental Criticism and Christian Philosophy*[Franeker：T.Wever，1961]。
56. Alvin Plantinga，"Advice to Christian Philosophers"，*Faith and Philosophy* 1(1984)：253—71。由分析哲学家撰写的、讨论早期基督教哲学的著作，可参阅：Arthur Holmes，*Christian Philosophy in the Twentieth Century*[Nutley：Craig，1969]。Holmes 也用改革宗思想进行写作。长期以来，他一直是 Wheaton College 一年一度的 Wheaton Philosophy Conference 的

组织者;这个小型会议成为尔后 Society of Christian Philosophers 的雏形。

57. "Advice to Christian Philosophers", p.253.
58. 参见注释55,对 Kuyper 与 Dooyeweerd 的介绍。
59. John Wippel, "The Possibility of a Christian Philosophy",载于 *Faith and Philosophy* 1 (1984):272—90。与 Van Steenberghen 的回应相类似的,是 Peter van Inwagen 的回应(他显然不知道前者):"Some Remarks on Plantinga's Advice",载于 *Faith and Philosophy* 16 (1999):164—172。该文是作者在一个研讨会上宣读的论文,会议的主题是普兰丁格的《对基督徒哲学家的忠告》。
60. Wippel, "The Possibility of a Christian Philosophy", p.288.
61. 再版于 Phillips, *Wittgenstein and Religion*[London: Macmillan, 1993]。
62. *Wittgenstein and Religion*, p.224.
63. *Wittgenstein and Religion*, p.225.
64. *Wittgenstein and Religion*, p.232.
65. *Wittgenstein and Religion*, p.233.
66. 另请参阅 Arthur Holmes, *All Truth is God's Truth*[Grand Rapids: Eerdmans, 1977]; Nicholas Wolterstorff, *Reason within the Bounds of Religion*[Grand Rapids: Eerdmans, 1976]; Roy Clouser, *The Myth of Religious Neutrality*[Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991];以及 George Marsden, *The Outrageous Idea of Christian Scholarship* [New York: Oxford University Press, 1997]。
67. Ludwig Wittgenstein, *Zettel*[Oxford: Blackwell, 1967], §455.
68. 我们所谓自由的福音派是指温和的、主流的自由主义新教神学。人们很难证明,哲学隐含着这样的基督教信仰,这是自由的福音派神学的特征,保守的天主教或福音派学者则不然——我们认为,大致情况就是如此。
69. 关于伽达默尔的简要介绍,请参阅 Patricia A. Johnson, *On Gadamer*[Belmont, Calif.: Wadsworth, 2000];或者 Chris Lawn, Gadamer[London: Continuum, 2006]。关于其生平,请参阅其自传 *Philosophical Apprenticeships*[Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985],或者稍微短一些的传记:Lewis E. Hahn, ed., *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*[La Salle, Ill.: Open Court, 1997]。该书还附有一个很有用的伽达默尔参考书目。以下著作也很好:*The Cambridge Companion to Gadamer*, ed. Robert J.Dostal[New York: Cambridge University Press, 2002],卷首是编者写的一个简短的传记。伽达默尔是哲学史上的重要人物,尤其是在希腊与德国思想的研究领域。请参阅其 *The Beginnings of Philosophy*[New York: Continuum, 1998]; *Dialogue and Dialectic*[on Plato][New Haven: Yale University Press, 1980]; *Hegel's Dialectic*[New Haven: Yale University Press, 1976]; *Heidegger's Ways*[Albany: SUNY Press, 1994]; *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*[New Haven: Yale University Press, 1986],以及 *Plato's Dialectical Ethics* [New Haven: Yale University Press, 1998]。除了以上所述 *Truth and Method*,伽达默尔的主要哲学著作还包括:*Philosophical Hermeneutics*[Berkeley: University of California Press, 1976]; *Reason in an Age of Science*[Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981]; *The Relevance of the Beautiful and Other Essays*[New York: Cambridge University Press, 1986];以及 *Hermeneutics, Religion and Ethics*[New Haven: Yale University Press,

1999]。

70. *Truth and Method*, rev. trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum, 1989)。据 *Wahrheit und Methode* (1986),德文第五版译出,本书即引述这个译本。稍早的 1975 年英译本有瑕疵,故没有使用。
71. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*, p.50.
72. *Truth and Method*, p.xxi.
73. *Truth and Method*, p.100.
74. *Truth and Method*, p.100.
75. *Truth and Method*, p.110.
76. *Truth and Method*, p.143.
77. *Truth and Method*, pp.258—60.
78. *Truth and Method*, p.260.
79. *Truth and Method*, p.576.
80. *Truth and Method*, p.378.
81. *Truth and Method*, p.474.
82. 伽达默尔—哈贝马斯辩论对读者很有帮助,已经译成英语:Gayle Ormiston and Alan Schrift, eds., *The Hermeneutic Tradition* [Albany: SUNY Press, 1990], pp.213—96。另请参阅 Ingrid Scheibler, *Gadamer: Between Heidegger and Habermas* [Langham, Md.: Rowman & Littlefield, 2000]。
83. 参阅 Diane Michelfelder and Richard Palmer, eds., *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter* [Albany: SUNY Press, 1989]。
84. Gadamer, "Hermeneutics and the Social Sciences", *Cultural Hermeneutics* 2(1975):307—16,引自 p.311。另请参阅其论文"Practical Philosophy as a Model of the Human Sciences",载于 *Research in Phenomenology* 9(1979):74—85。
85. 关于结构主义的更多信息,请参阅以下注释。
86. 对伽达默尔的重要回应,收录于以下著作:Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, trans. John B.Thompson(New York: Cambridge University Press, 1981), pp.270—307,以及 *A Ricoeur Reader*, ed. Mario J. Valdés(Toronto: University of Toronto Press, 1991), pp.216—241。
87. 关于利科的生平与思想的导论,请参阅:Charles Regan, *Paul Ricoeur* [Chicago: University of Chicago Press, 1996],或其自传性论文,载于 *The Philosophy of Paul Ricoeur*, ed. Lewis Edwin Hahn(La Sella, Ill.: Open Court, 1995),该书还附有一个参考书目。关于利科的好的导论,请参阅:Karl Simms, *Paul Ricoeur* [London: Routledge, 2003],以及 S. H. Clark, *Paul Ricoeur* [London: Routledge, 1990]。

    关于利科的二手资料有:David M. Kaplan, *Ricoeur's Critical Theory* [Albany: SUNY Press, 2003]; James Fodor, *Christian Hermeneutics: Paul Ricoeur and the Refiguring of Theology* [Oxford: Oxford University Press, 1995]; Kevin Vanhoozer, *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur* [New York: Cambridge University Press, 1990]; Mark I. Wallace, *The Second Naivete: Barth, Ricoeur and the New Yale Theology* [Macon, Ga.: Mercer, 1990]; David E. Klemm, *The Hermeneutical Theory of Paul Ricoeur* [Lewisburg,

Penn.: Bucknell University Press, 1983]; John B. Thompson, *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jügen Habermas* [New York: Cambridge University Press, 1981];以及 Don Ihde, *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur*[Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1971]。

英文版的利科的主要哲学著作,包括五卷本的文集:*History and Truth*[Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967]; *Husserl*[Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967]; *The Conflict of Interpretation*[Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974]; *Hermeneutics and the Human Sciences*[New York: Cambridge University Press, 1981];以及 *From Text to Action*[London: Athlone, 1991]。Fortress Press 为他出版了两部神学方面的文集:*Essays in Biblical Interpretation*[1980];以及 *Figuring the Sacred* [1995]。其主要的专著有:*Fallible Man*[Chicago: Regnery, 1965]; *Freedom and Nature* [Evanston: Northwestern University Press, 1966]; *The Symbolism of Evil*[New York: Harper & Row, 1967]; *Freud and Philosophy*[New Haven: Yale University Press, 1970]; *Interpretation Theory*[Fort Worth: Texas Christian University Press, 1976]; *The Rule of Metaphor*[Toronto: University of Toronto Press, 1978]; *Time and Narrative*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1984—1988); *Oneself as Another*[Chicago: University of Chicago Press, 1992]; *The Just*[Chicago: University of Chicago Press, 2000];以及 *Memory, History, Forgetting*[Chicago: University of Chicago Press, 2004]。

88. *Freud and Philosophy*, p.9.
89. *The Symbolism of Evil*, p.352.
90. *Freud and Philosophy*, p.382.另请参阅其论文:"The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text",载于 *From Text to Action*, pp.144—167。
91. 这方面的导论,请参阅:Jonathan Culler, *Ferdinand de Saussure*[Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1986]。
92. Claude Lévi-Strauss 写了很多书,读者最好先读 *The Savage Mind*[Chicago: University of Chicago Press, 1966]。另请参阅 David Pace, *Claude Lévi-Strauss*[London: Routledge, 1983]。
93. 关于这场运动的导论,请参阅 Peter Caws, *Structuralism*[Atlantic Highlands: Humanities, 1988];程度更高的读者,可参阅 François Dosse, *History of Structuralism*, 2 vols. [Minneapolis: University Minnesota Press, 1997]。
94. *A Ricoeur Reader* p.223.
95. 参见 Ricoeur, "Structure and Hermeneutics", 载于 *The Conflict of Interpretation*, pp.27—61。
96. 这四部分被分为三卷出版(1983—1985),英文版由 University of Chicago Press 出版(1985—1988)。
97. *Time and Narrative*, 1:ix.
98. Ricoeur, "Narrative Time",载于 *Critical Inquiry* 7(1980):169—190(批判性研究);引自 p.169。
99. *Time and Narrative*, 3:100.
100. *Time and Narrative*, 3:99.

101. 他神学方面的两个文集，均由 Fortress Press 出版，请参阅：*Essays in Biblical Interpretation*［1980］，以及 *Figuring the Sacred*［1995］。在爱丁堡所做的两个讲座，后来都出版了英文版的著作。

102. *Oneself as Another*，p.24.

103. *Oneself as Another*，p.24.

104. *Oneself as Another*，p.25.

第九章　走向后现代主义

277

20世纪西方哲学的两大主流分析哲学与大陆哲学都朝着后现代发展。这种发展不是必然的。考察这种发展，不是要发现一个以某种方式推动哲学迈向这一特定终点的目标或逻辑。在大范围的、错综复杂的西方思想史上出现了这样的发展，这是一种偶然的历史事实。

后现代思想是一个很难定义的观念，丝毫不是因为它涉及许多文化领域。要是有一个更好、更方便的术语，我们一定采纳。无论如何，这个单词已经成为艺术领域的一个术语。当今社会的许多方面，例如小说、电影、建筑、心理、宗教状态以及哲学，都被描述为某种意义上的“后现代”。[1]在这一章，我们把注意力集中于哲学，不过，即使在这个领域，人们对于何为后现代的问题亦莫衷一是。这个术语本身，与其指示的那种发展一样，包含着矛盾。

有的分析者认为，后现代并未真的出现，所谓的后现代，不过是一种堕落的晚期资本主义或者超现代思想，我们不能接受这种观点。[2]诚然，后现代继承了现代思想的某些论题，但是，它也明确反对和拒绝某些思想。后现代思想高度怀疑启蒙运动的理性主义、浪漫主义所追求的超验对象以及全部西方哲学中的某些理性主义主张。虽然存在相似之处，但是，被我们称为后现代哲学家的这些人，并没有多少共同点，可以让我们用讨论马克思主义或实证主义的那种方式来讨论后现代**主义**。最好是把后现代理解为一种态度、风格与方法，它之所以存在，是因为有现代思想，但是它又反对现代哲学的某些重要论点。哲学搭档艾格尼丝·赫勒（Agnes Heller）与费伦茨·费埃尔（Ferenc Fehér），很好地表达了这种观点：

278

人们可以把后现代思想，理解为个人—集体的一种时间与空间。这种时空位于范围更大的、现代思想的时间与空间之内。厌恶现代思想并质疑这种思想的人，想批评这种思想的人，以及思考过这种思想的成就与困境的人，画出了它的轮

廓……后现代思想就是根据这些思想，在反对其他不同思想的同时界定自己的。[3]

大致说来，哲学领域的后现代思想，致力于批判地分析与拒斥启蒙运动理性或浪漫主义美学所坚持的一些重要主张、习俗、隐喻以及价值观念，因为这些思想运动立足于自我或其他某种超验的事物。后现代思想还赞美现代思想之后出现的一种新的存在方式，尽管这种新的存在方式诞生于现代。

建立一种普遍的理性制度，把伦理学与认识论建立在某种超验的自我或绝对自我之上，浪漫主义者坚持美好心灵的直接性，把真正的知识建立在认识的确定性之上。现代主义的这些观念，很容易受到后现代主义的批判。不同的后现代思想家以各不相同的方式来称呼这些问题，他们的大方向却保持一致。他们所反对的现代主义（这并不是要彻底反对所有现代的或理性的东西）鼓吹独立的自我及其自由，鼓吹理性的自我批判与自我证明，鼓吹自然的、普遍的与合理的东西，适用于任何一个有理性的人。[4]这些主张常常被比作一个目标或终点，例如启蒙、自由、科学的控制、更多的自我理解或超越的体验，这个目标或终点可能为人类带来进步。后现代批评家认为，哲学领域的现代主义致力于一种无所不包的思想体系，这种体系可以肆意践踏差异性、特殊性、地域性以及我们那种过于人性化的存在方式。后现代主义声称，无论我们读的是笛卡尔、洛克、康德、卢梭、黑格尔与胡塞尔，还是卡尔纳普，我们都会看到，他们都曾想方设法地在哲学领域建设这样一种现代主义。

279

如此看来，19 世纪的克尔凯郭尔与尼采显然已经成为后现代思想的先知。尼采重新评估一切价值观念，克尔凯郭尔反对黑格尔的思想体系，这些做法在 20 世纪的后现代哲学中引起强烈反响。[5]克尔凯郭尔（以克里马库斯为笔名）指出，对上帝来说，世界可能是一个宏大的体系——但是，对我们来说，它从来不是这样的体系——对凡人来说，它从来不是这样的体系——这种观点听起来很像是后现代主义在拒斥“整体性”。[6]实际上，这是一种不同形式的拒斥。

后现代状况：利奥塔

人们很难概括后现代哲学，因为它程度不同地适用于许多作者。讨论具体

的文本与具体的观点，以此为后现代哲学的典范，似乎是一种更好的做法。让—弗朗索瓦·利奥塔(Jean-Francois Lyotard, 1925—1998)的著作《后现代状况》产生了广泛的影响。在我们探索后现代哲学之际，简要考察这部著作，不失为一个好的开端。[7]

这部有争议的著作本来是递交魁北克政府大学理事会的一份报告，主要是为了探讨发达国家的知识状况。发表于 1979 年的这部讨论法国后现代思想的小册子，引起国际社会的关注。利奥塔对艺术与政治有浓厚的兴趣，他认为，后现代状况首先是一种更大的文化现象。这种现象并不局限于哲学、科学或政治。这份报告的中心是知识，利奥塔对比了科学知识(一个后工业化、计算机化的社会正在改变这种知识)与“叙事性”知识。他界定了现代的两种“宏大叙事”，每一种叙事都要探讨现代科学知识的合法性。一种叙事突出政治，另一种叙事突出哲学。第一种叙事讲述一些大故事，如解放、政治自由、民主与个体的独立自主。这种叙事的主题是正义。第二种宏大叙事——或者说元叙事——试图实现真理、科学与精神(其样板是柏林大学的建立)的合理的统一。在这里，主要问题是真理。通过联合、控制以及科学知识的普遍优势，这些宏大叙事希望获得合理合法性。每一种元叙事都是一个“整体方案”，这种方案试图把社会与世界纳入一个故事。[8]科学理性“质疑叙述性陈述的有效性，它断言，这样的陈述经不起论证或证明”，因此，在现代主义的伟大神话(宏大叙事)中，人们对合理合法性的追求，必然导致西方的“文化帝国主义”。[9]

280

利奥塔认为，在他所描述(或主张)的后现代文化中，这种宏大叙事不再有合法性了。“宏大叙事没什么可信度了，无论其采用什么样的联合方式，也无论其是思辨性(哲学)叙事，还是解放性叙事。”[10]以这些论点为基础，在该书的一个非常有名的句子中，利奥塔为后现代思想下了一个简单的定义：“简化到极致，我把**后现代**定义为不相信元叙事。”[11]后现代主义批判了普遍理性或正义之类的主张，斥之为排他的、狭隘的神话故事，其普遍性主张是维持现状的权力工具。因此，后现代思想“对怀疑的解释”(利科)，开始质疑这些主张。[12]利奥塔的论点与态度是后现代哲学的典型例证。在这一章，我们将阐述后现代主义中的一些既相似又不同的思维方式。

分析哲学领域的后现代话题

后现代总是与现代同时并存,后现代思想家用当代的范畴和语言,指出现代话语和习惯中固有的一些缺陷。从历史的角度看,后现代哲学中影响最大的两种思想,是由维特根斯坦与海德格尔提出的。两者都转向语言研究,视之为一种复杂现象(而不仅是一种表达命题的工具)。语言以纷繁复杂的方式,把意义与人在世界中的存在结合起来。对于20世纪的后现代哲学来说,这种语言学转向具有重要意义。

281

分析哲学领域的许多哲学家都避免使用**后现代**这个术语,常常对他们所谓的后现代主义持批判态度。但是,自维特根斯坦的《哲学研究》出版以来,分析哲学领域已经出现了几位后现代思想家。道德哲学领域的典型例证当属阿拉斯代尔·麦金泰尔。此前我们介绍过他,这一章的后面部分,我们还会提到他。我们的另一个例证,是哲学家阿尔文·普兰丁格,我们也介绍过他在宗教哲学领域的著作。普兰丁格公开批评后现代主义。[13]但是,从另一方面看,他与其他人所倡导的"改革宗认识论"却属于后现代思想,因为这种理论反对传统的基础主义。把普兰丁格看作后现代哲学家当然是错误的。麦金泰尔也不会接受后现代思想家这样的称呼,即使许多评论家都这样认为。我的观点很简单,他们在哲学上的某些观点,反映了后现代主义对启蒙运动的理性主义的批判。

托马斯·库恩。除了维特根斯坦,分析哲学领域影响最大、广为讨论而且体现了后现代思想的著作,是托马斯·库恩(Thomas Kuhn)所著《科学革命的结构》。[14]出版于1962年的这部著作,本来是逻辑实证主义的研究项目"关于统一科学的世界百科全书"的一部分,库恩的这部名著,很快就颠覆了此前的科学哲学,特别是逻辑实证主义所提倡的那种科学哲学。

库恩广泛地研究借鉴了维特根斯坦的著作以及最新的科学史研究成果,他反对这种旧的观念:科学知识与科学的进步建基于逻辑分析和经验性观察。与此相反,库恩主张,人们应该基于传统与社会,从社会与历史的角度理解科学知识。他用维特根斯坦的一个语法术语"范式",来表示人们以前掌握的那些知识、理论与研究方式。科学家通常按照"常规科学"中的范式进行研究,他对常规科

学中的范式做了如下解释:“科学研究坚定地建基于以往的一项或多项科研成就,在一段时间内,科学团体把这些科研成就当作他们开展其他科学研究的基础。”[15]范式的作用是指导新的研究,某个时间、某个领域的科学家以范式为背景,提出并回答问题。库恩的革命性论点是,某个学科面临危机时,获得新知识的方法不仅包括观察、逻辑以及科学方法的运用,而且包括“范式的转变”。范式具有公共性,而且包含价值观念。看来并非在革命时期科学家完全不顾理性、逻辑与观察,而是说仅仅这些还不足以解释新范式在科学中的发展变化。科学史上范式转变的一个典型例证,是太阳系的模型,即从(托勒密的)地心说,到(哥白尼的)日心说的转变,库恩多次提到这次转变。 282

库恩科学哲学中的一个重要论题是不可比性这个观念。库恩把科学思想中互相对立的一些范式比作一些不同的自然语言。他所谓范式的不可比性揭示了科学家所面临的一些困难,这些困难来自科学革命之前与之后的、互相对立的“常规科学”。这些常规科学在理解对方,即理解对方的关键术语和论证形式时,会遇到困难。[16]例如行星这个词,在托勒密的宇宙模型中,指的是一种不同于我们现在所理解的东西。在这个宇宙模型中,行星都是一些小天体,这些天体围绕一个恒星运转,它们本身不会发光。在以地球为中心的这个模型中,行星是一些漫游在夜空中的天体,它们不同于太阳、月球以及大部分恒星,没有固定的运动方式。行星这个英语单词实际上起源于希腊语单词 *planetos*,这个词的意思是“漫游者”。因此,这两种宇宙模型之间的争论,已经包含了这样一种争论:行星究竟为何物。许多人以彻底的相对主义的方式来理解库恩的思想。但是,与这些人不同,库恩认为,这种不可比性不是绝对的。不同范式之间的翻译虽然很难,但是并非不可能。“既然新范式产生于旧范式,它们通常都要吸收旧范式以前使用的很多词汇与方法。这些词汇与方法可能是一些概念,也可能是一些具体做法。不过,新范式很少会以完全传统的方式使用这些借来的东西。”[17]以历史为基础,库恩认为,学习一门学科不是要掌握一些规则、方法与观察报告。从维特根斯坦的哲学来看,学习一门学科更像是学习一种语言:学习一种语言,就是接受一种生活方式。在其后期哲学中(其后期哲学一直在与其 1962 年的那部皇皇巨著进行斗争),库恩仍然以不同的方式强调这一点。明知“希腊人心目中的天,完全不同于我们所理解的天”,因为他们的概念系统,完全不同于我们的概念系统,“但是,这并不意味着,凭借足够的耐心与努力,人们还是不能理解另一 283

种文化的范畴，或者本民族文化中以前某个阶段的范畴。这说明，理解是必不可少的，解释学意义上的解释……就是这种理解得以实现的方式”。[18]从科学的逻辑到科学的解释，这个转变是后现代思想的标志。

库恩的科学哲学质疑现代主义元叙事的中心问题：自然科学的那种普遍的、超越历史的合理性。尽管他从未承认**后现代**这个术语，他那部极具影响力的专著却是后现代思想的强大动力。库恩的一些追随者认为，他的思想还不够彻底，因此，他们以更加相对主义的方式发展了他的思想。有一个著名哲学家，不仅发展了他的思想，而且接受了后现代这个术语，此人就是理查德·罗蒂。

罗蒂。到现在为止，在讲述分析哲学领域的后现代因素的过程中，我们考察了后现代思想的形式、举措与发展轨迹。从理查德·罗蒂（Richard Rorty，1931—2007）开始，分析哲学成为名副其实的后现代思想。在这个标题下，我们将要探讨的哲学家不止他一个。不过，他却是影响最大、也是最重要的一个哲学家。事实上，在世纪之交的美国，罗蒂是最著名的哲学家，尤其是在哲学界以外。[19]

罗蒂学习、研究分析哲学的学术生涯，开始于芝加哥大学与耶鲁大学。担任普林斯顿大学教授期间，他出版了一部有鲜明纲领的论著《哲学与自然之镜》（1979），该书是其思想道路上的一个重要转折点。这部著作解决了几个修辞问题。它考察了西方哲学，指出了（大写的）哲学与（大写的）认识论中的一个重要问题，罗蒂试图解决这一问题。有时，罗蒂要大写这些单词，这说明，他赋予这些术语特殊的含义。他自觉地追随维特根斯坦、海德格尔，特别是约翰·杜威，试图彻底克服或消除（通常意义上的）哲学研究。罗蒂坚持实用主义的真理观、蒯因的整体主义语言哲学，以及库恩的不可比性理论的（“严格的”）相对主义解释。结果就产生了其独特的新实用主义，这种思想不仅是后现代主义，而且是“后哲学”。

284

在《哲学与自然之镜》一书中，罗蒂把哲学的基本错误追溯至柏拉图，因为他要在肉体和语言的变化之外探索（大写的）真理。西方哲学的认识论传统受到严厉批判，形形色色的认识论（库恩所谓的“常规科学”）声称，心灵与世界不同。这种范式的关键点是，它认为，哲学旨在帮助心灵“反映自然”，即清楚地把握实在。由于这种把握“符合”事实，因此它就是真理。西方思想历史悠久，人们试图发现一种明确的、普遍的、以真理的符合论为基础的认识论（罗蒂称之为哲学与认识

论），这种尝试已经失败，这不仅仅是因为心灵不能反映自然。罗蒂指出，人们对这种“表象式”认识论的探索是徒劳无益的。他坚持认为自己没有一种具体的真理观，不承认哲学研究还有什么本质或真正目的。他对比了伟大的系统型哲学家（他们探求真理，研究认识论）与“启迪型哲学家”，后者不像科学家，却像诗人。“伟大的系统型哲学家善于建造，为人们提供论证。伟大的启迪型哲学家反应敏捷，为人们提供讽刺作品、戏仿与警句。”[20]正因为这种意义上的哲学具有严重缺陷，罗蒂拒绝研究认识论，清楚地声明自己没有具体的真理观。像他这样的启迪型哲学家“绝不会声称，他们已经发现了客观真理（例如，何为哲学）。他们认为，他们不是要准确地描述事物的存在方式，而是要做一些与此不同的、更加重要的事情”。[21]

提出这种反认识论的观点之后，罗蒂可以模仿某些大陆哲学家的修辞，声称他要研究“不是（大写的）认识论的认识论”。如果我们所理解的认识论，不是某种知识论，而是要研究人类认识能力的特点与**界限**（这是康德的思想），那么罗蒂后来的学术生涯显然是在研究认识论。[22]不过，他没有改变修辞方式，他声称，他要改变话题，不再提认识论，代之以“解释学”。他认为，其他事情比哲学更重要，于是他转向范围更大的文化领域，用才华横溢的文章来探讨政治、艺术与社会。

285

罗蒂离开了“空气稀薄”的普林斯顿大学哲学系，成为弗吉尼亚大学的人文科学教授，后又成为斯坦福大学的比较文学教授。把他的学术生涯与纳尔逊·古德曼（Nelson Goodman，1906—1998）进行比较，是一件有趣的事情。[23]与罗蒂一样，古德曼也接受了逻辑实用主义的思想，此前我们谈到过这个问题。与他一样，古德曼也接受了实用主义真理观以及蒯因的整体主义语言哲学。在1978年出版的一本书《创造世界的方式》中，古德曼的结论与罗蒂那部著作的结论相差无几。[24]不过，古德曼从未宣称哲学完了。他并不想改变话题，不再探讨认识论。古德曼没有像海德格尔那样，统观整个西方哲学，努力克服其最根本的缺陷。不过，和罗蒂的书一样，他这本书也有后现代思想，也包含“激进的观点”。因此，他是后现代分析哲学家的又一典型例证——不过，他没有离开哲学系。

从1979年起，罗蒂一直坚持其“后哲学”立场。罗蒂是一个杰出的思想家，才华横溢，思维敏捷，其文章值得一读。他特别能打动哲学界之外的广义的文化人士，其作品可读性强，有思想，有学识。虽说是分析哲学家，他所理解的哲学却是一种公开的对话，不受制于真理（大写）、认识论（大写）或陈规陋俗——我们起

码可以说，这样的哲学观不符合分析哲学的传统。在《偶然、反讽与团结》(1989)一书中，罗蒂用“反讽”一词来描述自己的认识论。他既主张语言、自我与社会的偶然性，又积极拥护自由主义的政治主张，两者存在明显的矛盾。因此，反讽就成为它们的中介，反讽的主张允许自由主义的知识分子，既坚持事物的偶然性。又能维护团结。“讽刺家”需要满足三个条件：(1)“坚决地、不断地质疑他现在使用的那些词语”；(2)清楚地知道，“用现在那些词语表达出来的论点，既不能证明、也不能消除他的质疑”；(3)“他如果从哲学上考察其处境，那么他不会认为，他那些词语比其他人的词语，更接近真理。”[25]面对令人烦恼的认识论问题，罗蒂以这种方式，坚持“形而上学的清静无为”。[26]

286

多年来，罗蒂的哲学不断受到批评。其真理观确实存在严重问题，批评者的反应也很迅速。[27]用科学中的一个类比来说，罗蒂的兴趣似乎只在技术，而不在科学。换言之，在我们看来，其真理观的主要问题在于，他坚持实用主义。罗蒂信奉这种“公正的技术”：

(像罗蒂这样)坚定的文本主义者只追问文本方面的问题，仿佛工程师或物理学家只追问令人困惑的物理对象：我应该如何描述它，它才能为我服务？[28]

尽管罗蒂在这里漫不经心地提到“物理学家”，但是自然科学家从不这样认为：科学家总是想发现(非实用主义所谓的)事物的真理，而不是为了得到更多技术。另一方面，为了公平起见，不再打坚定的文本主义者这张牌，有些哲学家认为，罗蒂的观点很容易被看作一种文化相对主义。实际上，早在1979年，当罗蒂以主持人的身份对美国哲学家学会发言时，他已预见到这种批评。[29]他考虑过如下问题：其新实用主义为什么不是另一种形式的认识论相对主义？

“相对主义”认为，关于某个话题或任何话题的任何一种看法，与其他任何看法是一样的。谁都不会持这种观点……被称为“相对主义者”的那些哲学家认为，在这些观点之间进行取舍的理由，比他们以前想的还要没用。[30]

他认为，只有把“相对主义”一词用于“真正的”理论，即具有重要意义的话题，如政治、文学或科学，而不是哲学理论(我们能够、也应该抛弃这些理论，采纳

有用的理论)，它才是一种令人不安的批评。人们当然要在"真正的"学科中寻找更大的、超越了某些具体理论的世界观。"但是这种全局性的调整，不过是一种范围很大的糊涂思想。这种思想与柏拉图—康德所谓给知识建立基础的主张(大写的认识论)毫不相干。"[31]实用主义不同于相对主义。实用主义者想把真理问题翻译为何者有用的问题，他并不认为，所有的理论或结论都是正确的。换言之，根据某种定义(特别是分析哲学的定义)，罗蒂也许是"相对主义者"，但是，实用主义富有自我批判精神，根据这种定义，他不是相对主义者。[32]

287

罗蒂那些影响深远、广为讨论的著作，以及其他后现代分析哲学家的著作，为英语世界的"后分析哲学"开辟出一片天地。[33]这个领域的哲学家认为，分析哲学的方法适用于某些问题，但是他们并不认为这是最好的或唯一的哲学方法。后分析哲学家的特点是跨学科、跨文化。他们自由地使用散文、故事、小说与传记来进行哲学对话。雷·蒙克(Ray Monk)是这方面的典型例证，他撰写了一部非常好的维特根斯坦学术传记，还撰写了具有重要意义的两卷本的罗素传。[34]实际上，蒙克是英国南安普顿大学后分析哲学研究中心的一名教授。

在罗蒂学术生涯的后期，(与几乎所有的大哲学家一样)他不太满意"后现代"这种称呼，尽管如此，他仍然是后现代分析哲学领域最著名的哲学家。罗蒂批评后现代思想，因为它谎称要在认识论与哲学的话语中探索真理。在当代美国哲学的后现代领域，他占有重要位置。我们已在这部分指出，分析哲学在走向后现代思想的过程中，即使主流的分析哲学家，也提出一些后现代主张。20世纪后半叶，后现代话题已经出现于分析哲学。今天的分析哲学家接受了一些观点与立场，这些观点与立场看上去或听起来都属于后现代思想，尽管他们不承认这种说法。

大陆哲学中的后现代论题

事实上，除了利奥塔，几乎所有的重要哲学家都不想被说成是"后现代"哲学家。这个词已变得很时髦、很不严谨，人们用它来谈论各种各样的事情，它几乎成为一个毫无用处的词语。问题是，我们还没有一个更好的涵盖性术语，来描述我们将要考察的那些法国哲学家。他们有许多共同点，都反对现代思想，因此，

288

我们有理由把他们分为一组。在这本书里,“后现代”一词不是狭义的,它不仅指利奥塔的思想,而且包括福柯的后结构主义、德里达的解构理论以及列维纳斯的后本体论道德哲学。

列维纳斯。伊曼纽尔·列维纳斯(Emmanuel Levinas, 1906—1995)并不总是被当作法国现象学与后现代哲学领域有重要影响力的哲学家。[35]列维纳斯是海德格尔早期的学生,也是胡塞尔晚期的学生,1930 年,列维纳斯(与萨特一道)把胡塞尔的著作介绍到法语世界。[36]其主要哲学著作《整体与无限》(1961)和《不同于存在》(1974)被认为是后现代思想的重要表述。在把海德格尔的现象学发展为关于他者的后本体主义伦理学的过程中,在利科、利奥塔与德里达思想发展的道路上,列维纳斯发挥了重要作用。直到晚年,他才被人们当作巴黎的重要思想家。但是,到 20 世纪末,他已成为严肃的哲学研究所喜爱的思想家。这归功于其坚持不懈地研究海德格尔与胡塞尔(他们都是其老师)的现象学,坚持不懈地关注道德问题,就是说,关注我们与他人交往的真实情况,以此为现象学研究的问题,这就超越了海德格尔的本体论。因此,他没有追随当时流行的法国后现代思潮。到 20 世纪末,这些偏激的后现代思潮已智穷才竭,但是现象学仍然在发展。这个时候,大陆哲学家重新发现了列维纳斯著作的中心地位与重要作用。

1906 年,列维纳斯出生于立陶宛的一个犹太家庭。1923 年,他就读于斯特拉斯堡大学,攻读哲学,他还在弗莱堡大学学习过一年(1928—1929)。因此,他是胡塞尔后期教过的学生之一。他也曾跟随海德格尔学习,那时刚刚出版的《存在与时间》,给他留下极为深刻的印象。他始终认为,这是西方哲学中的经典著作之一。读完博士学位,出版了关于胡塞尔现象学的论文以后,列维纳斯来到巴

289

黎,开始在一家规模不大的犹太专科学院教哲学。[37]取得法国国籍后,他参加了第二次世界大战,后来被俘,在纳粹的一个集中营关了五年。纳粹屠杀犹太人期间,他的母亲、父亲、岳母与兄弟们惨遭杀害。由于巴黎的朋友热心相助,修女把他的妻儿藏在法国南部的一个女修道院,因此他们活了下来。

谁都能想到,纳粹的大屠杀一直影响着列维纳斯后来的生活。他发誓不再踏上德国的土地(1983 年,他被授予哲学界的卡尔·雅斯贝尔斯奖,他还是没有回去——他儿子替他出席颁奖仪式)。二战、战俘营、大屠杀、海德格尔与纳粹的牵连——所有这些都出现于列维纳斯的哲学研究。这些经历使得列维纳斯的思想与具体的、脆弱的、容易受攻击的生存处境贴得更近。在集中营时,他已开始

撰写一本小册子《生存与生存者》(1947),他的一些主要论点和术语已经在这里出现了。不过,其主要哲学著作尚未出版。

战争结束后,列维纳斯继续和巴黎的犹太知识分子一起工作。他就职于一家犹太专科学院,在那里讲授哲学。他师从一位犹太导师,全面地学习了塔木德经,他还发表了几篇探讨塔木德经、圣经与犹太问题的论文。这是他"为希伯来人"撰写的文章。哲学上,他继续使用他学过的现象学方法,不过,他为"希腊人"(哲学家)写的文章,与其论述犹太—圣经的文章,有很多重复的东西。他坚持不懈地研究海德格尔、胡塞尔与现象学,终于完成了其最著名的作品《整体与无限》(1961)。该书还为他赢得一个更高的职位,此后不久,他担任了一个地方性大学(普瓦捷)的哲学教授。最后,他成为新建立的巴黎大学南戴尔分校的哲学教授,曾与利科和利奥塔同事。

在《整体与无限》一书中,列维纳斯哲学的主要问题清楚地展现出来。在列维纳斯看来,他人不是一种现象,而是一种神秘莫测的事物,对这种事物进行现象学分析,建立一种新的符合道德标准的"第一哲学",具有特别重要的意义。[38]人们决不能把他人的脸与声音归结为同一的体系、我的体系或我的意识的体系。对列维纳斯来说,胡塞尔,甚至海德格尔的现象学是有问题的。它们只关注个体的意识,世界上的事物(现象)与这个个体在一起,并对他显现。他反对这种狭隘的、自我定向的本体论。西方传统中这种无所不包的形而上学,包括海德格尔的现象学,没有给他人的差异或"不同"留下任何空间:"西方哲学往往是一种本体论:用一个中性的术语来确保人们对存在的理解,把他人归结为相同的人。"[39]这样的整体性抹去了他人的差异性,为了取代这种整体性,列维纳斯找到一种新的方法,这种方法非常重视他人(有时又称"邻舍")的脸及其不可思议的存在。[40]为了实现这个目标,他试图以一种不同于传统哲学,甚至不同于现象学的方式,来解释某人与他人的关系——他要探讨的某人与他人的这种关系既不是理解,又不是表象。 290

列维纳斯提出一种原型本体论分析法,他用这种方法来分析他人的脸与声音,他常常把他人的脸与声音比作超验的上帝。他明确地说,他参考了笛卡尔在第三沉思中所提出的本体论证。在这个论证中,无限(上帝)的观念超越了人的思维能力,因此,它一定来自心灵之外,来自我的世界之外,它只能来自上帝。[41]与笛卡尔哲学中的无限者一样,在列维纳斯看来,他人的脸与呼唤,赋予我一种

无限的道德义务。他人的脸或声音,闯入而且中断了我的意识的同一性,即我经验中的表象世界的同一性。他人是无限者的闯入行为,这种闯入行为先于而且超越了人的概念。列维纳斯把超验的上帝,翻译成现实生活中他人的完全具体的差异性。在他看来,柏拉图的《理想国》所谓的善,是又一例证,善在一切概念与理念(形式)之外。[42]对他人的绝对差异性的这种分析,为列维纳斯提供了一种后本体论的分析,即对一种基本关系的分析,这种关系超越了人的道德或法律制度(不过,这种超验关系**不是**古典哲学所谓的什么基础,无所不包的思想体系就建立在这种基础之上)。他人既是一种经验,又不是一种经验,既是一种事件,又不是一种事件。因此,他人对我发出的那种无限的道德呼唤,既不可能通过解释而被消除,也不可能退回到某种道德体系之中。换言之,他人的脸在同一性的世界撕开一个口子。"对同一性的质疑——这种质疑不可能自发地产生于老是以自我为中心的同一性之中——是他人提出来的。我们称这种质疑为他者**伦理学**。"[43]在列维纳斯的哲学中,伦理学不是正确与错误的一个体系:伦理旨在分析一种破坏性——而非概念性——关系,这种破坏性关系闯入自我定向的自由("自发性")的体系之中。其著作的标题均以此为中心思想:他者的声音闯入我那个无所不包的世界,一如无限者闯入有限者之中。

291

有些基督徒把列维纳斯所谓某人与他人的交往,解释为个人与上帝的交流,但是列维纳斯并没有走布伯的道路。诚然,列维纳斯曾在某个地方,把自我与他人的关系描述为"宗教",他甚至说,"上帝即他者"。[44]但是,这些话会使人产生误解。在《塔木德经九讲》一书中,列维纳斯承认,其哲学立足于其宗教,不是因为他想合并神学与哲学,而是因为他热衷于它们"实现超越的**方式**"。[45]实际上,在列维纳斯看来,上帝的差异性是双重的,他超越了差异性,在我们的语言和世界中,只留下一点痕迹。[46]我们不能用你来称呼上帝(与布伯不同),因为这种称呼有损于上帝的超越性,可能把上帝带回到形而上学领域(本体神学)。毋宁说对他人的道德尊重,就是我们对上帝的最好的称呼;在这个问题上,列维纳斯坚决反对神秘主义。人们应该走进上帝(他有时说,上帝存在),但是人的语言或处境,绝不可能揭示上帝。[47]在与邻舍进行面对面交流的问题上,现代思想或宗教律法所包含的"那种断裂",标志着人们正在"走向一个无限的上帝"。[48]

《整体与无限》一书提高了列维纳斯在哲学界的知名度。1964 年,一个名气不大的青年哲学家雅克·德里达写了一篇由两部分组成的论文,分析列维纳斯

的哲学,这是法国哲学家第一次具体地分析其思想。[49]列维纳斯新的学术地位的标志是他当选为巴黎大学哲学教授。他1973年退休,直到1980年才停止了教学。在这段时间,他出版了第二部主要著作《不同于存在或超越本质》(1974)。在这部书中,列维纳斯程度不同地坚持和修订了他早期对不可思议的他者所做的道德—哲学分析。

在《不同于存在或超越本质》一书中,列维纳斯破坏了语言与现象学,以表达他对自我与他人的基本体验,这种体验是自我与他人的基础或处所(不是一个地点)。他用连字符和斜体词把词语拆开,以奇特的甚至"野蛮的"方式,使用日常语言。[50]多数评论者认为,起码可以说,这种新方法的一个方面,起源于德里达对《整体与无限》一书的批评。德里达严厉批评列维纳斯所使用的语言,他认为,这种情况表明,列维纳斯还没有和西方的形而上学与本体论划清界限。[51]在《不同于存在或超越本质》一书中,列维纳斯一开始就很关心他所使用的语言。这也许能够解释,在分析自我与他人的处境时,他为什么不用视觉类比,而用语言类比。人们与邻居交往(该词现在用得更多了)的原始情景,被称为**说**,我们从概念上理解、组织这种义务,被称为**说出的话**。[52]列维纳斯坚持认为,在我们与邻居的原始的道德交往中,即在我们说话的过程中,他人的出现与呼唤,甚至破坏了自我或"我"。在其学术生涯的早期,例如在《论逃跑》(1935)(该书记录了纳粹上升期间,欧洲的一个犹太人所做的沉思)一书中,列维纳斯的立场比较传统。他先摆出传统西方哲学的主张:人的生存与在世界之中存在的无情现实两者之间的不一致,并不能"破坏'我'的统一性","这种统一性以'我'为终点与基础"。[53]二十二年过去了,经历了一场血腥的世界大战之后,他所关心的主要问题之一是,在他人面前,在说话的过程中,自我那个平整的圆被破坏了,被撕裂了,被中断了。他甚至称此为说话过程中邻居的"绑架"行为。

292

> 该书揭示了非正常死亡或不考虑死亡的存在所具有的主体性意义。有些行为处于我的自由之外,我对这些行为所承担的义务,标志着先验统觉的统一性的失效或缺陷……该书揭示了我的被动性,即作为"面对他人的自我",我处于被动状态……我成了"他者的人质"。[54]

在《不同于存在或超越本质》一书中,列维纳斯比以往更加重视语言和方法。

293 他试图用语言表达一种不是基础的基础，这不是一个固定不变的、不可避免的时间点。为了实现这个目标，他苦思语言问题，究竟该如何表述事物，他心里没有把握。我们想到了古老而优美的中国经典《道德经》里开头的几句：

道可道，非常道；名可名，非常名。无名天地之始；有名万物之母。[55]

传统认为，该书的作者是老子（"古代的老师"），老子知道，语言本身是愚蠢的，因为语言不能表达他想说的那种东西，即那种既有名、又无名的东西。列维纳斯一定产生过这样的想法。老子还知道，"知者不言，言者不知"。这说明，他什么也不知道，因为他是老师，不得不说话。[56]列维纳斯也知道，不可思议的他者是不可言说的，他试图谈论他者，其行为本来就包含着矛盾。

1995年圣诞节那天，列维纳斯与世长辞。这时，他已快九十高龄了。人们在巴黎为他举行了追悼会，雅克·德里达致悼词。[57]

福柯。世纪之交，人们对列维纳斯著作的兴趣复活了，其中的一个原因是，在"1968年那一代人"的"激进"岁月[58]，他反对流行于巴黎的那些思潮。米歇尔·福柯（Michel Foucault，1926—1984）是这个先锋派的主将，也是巴黎最著名的知识分子之一，曾享有美国摇滚明星那样的地位。[59]其著作论题广泛，广为讨论，对许多学科产生了影响，例如法律、文学、女性主义、社会理论、历史、心理学、社会学、美学、科学研究、伦理学、政治学以及哲学。其名字与法国后现代主义或后结构主义密切相关，在世界上的许多大学，这些思想仍然占据主导地位。

人们很难描述福柯的思想。他不是一个系统的思想家，其文风、话题与词汇几经变化。他一直热衷于社会制度史，以及个人与社会的行为方式。它们发挥作用的那个社会空间，往往立足于一些不可见的、无意识的法规或制度，即"话语构型"，这些话语构型独立于个人的目的或信念。虽然他学的是马克思主义与存在主义哲学，而且非常熟悉法国的结构主义，但是他很快与它们分道扬镳，开始提出自己的独特方法——他的方法总是在变，从未是固定的、完善的或完整的。有一次，他甚至这样评论其作品："毫无疑问，写书不是为了出名，这样的人，绝非只有我一个。不要问我是谁，不要要求我始终如一。"[60]仿佛台上的一个演员，福柯的每一次受访和每一个讲座，都是一场语言优美的表演——他很有才气。根据他的哲学和一贯的思想，角色之外，并没有其他"真实的人"，福柯的思想从来

（页边：294）

就不是一个固定不变的哲学体系。我们将简要回顾其生平与著述，根据其历史方法，其著作可以分为三个重要阶段：考古学阶段、系谱学阶段，以及关于自我的伦理学/美学阶段。

1926 年，福柯出生于普瓦捷的一个中产阶级家庭。他是一个优秀学生，当黑格尔与马克思风行于法国哲学时，他正在巴黎学习哲学。他觉得巴黎学术界不够自由(!)，于是他去了瑞典与德国，在那里的几所大学工作数年。同时，他还在撰写博士论文。其博士论文是一部篇幅大、内容广泛而且论述精湛的疯癫史(1961 年)。[61]该书的研究方法继承了社会科学史的传统，这是巴黎知识分子的说法。在这个时期的法国精神生活中，法国结构主义以及计算机带来的新的“信息时代”的文化影响，风行一时，社会科学占据了哲学领域的主导地位。[62]福柯的《疯癫史》一书考察了“古典时期”(约 1650—1800)，这是欧洲启蒙运动理性的发展时期。该书对现代医学所谓的“精神病”提出质疑，他认为，以前的文化不是把疯癫看作一种疾病，而是把它看作一种选择，疯癫的人故意选择非理性。理性的时代没有这些非理性者的生存空间，因此，人们建立了一些制度，把他们与“正常”人分开，以便约束他们。

福柯的另一项科学史研究，继承了该书的话题，不过，这次的主题是医学：《临床医学的诞生》(1963)。这时，福柯的方法已经发生了变化，结构主义的特点更加明显。该书的副题是，“医学观念考古学”。福柯感兴趣的是，语言、社会与概念性构造物何以记录与开展医学实践。他称这些概念性构造物为“认识型”，在希腊语中，这个词的意思是科学，它们很像是库恩所谓的范式。他很快又出版了两部著作，探讨这些范式的新历史或“考古学”：《事物的秩序：人文科学考古学》(1966)与《知识考古学》(1969)。福柯认为，存在与人(或作为人文科学之对象的“人”)，没有固定的本质，上帝或理性没有赋予其任何“本性”。他的考古学历史地考察了各种互相冲突的制度。社会与个人根据某种制度，将某种秩序赋予其世界与他们自身。这种安排或法典不是个人信念或意图发挥作用的结果：与其他结构主义者一样，福柯相信，人文主义(特别是存在主义)已经死亡，他坚持人的死亡或“人类的死亡”。根据语言学、列维—施特劳斯的哲学、罗素与维特根斯坦的逻辑学、信息时代以及通常所谓的形式主义，在 1966 年的一篇采访录中，福柯声称，这种新的结构主义，与黑格尔、马克思与萨特所主张的“人文主义是不相容的”。古典时代把“人的存在构建为人文科学的一种认识对象”，他在那

295

个年代的著作，已经证明了这一点。但是，这种观念不再有任何意义了（这是他在革命的60年代说过的话）。[63] 1966年，福柯宣布人类死亡时的那种自信的态度，颇有讽刺意味，因为他对结构主义满怀信心，它却很快就死了——他还是其杀害者之一。

20世纪60年代，福柯的著作与精彩的讲演赢得法国知识分子的深深敬意。他是巴黎激进的左派的发言人与积极分子，也是巴黎文化生活的守护人。名声卓著的法兰西学院决定，为他设置一个新的思想体系史教授职位。20世纪70年代，福柯是新兴的法国后结构主义的核心人物。尽管仍然热衷于人类安排其世界与自我的那些历史的、偶然的制度，福柯思想的下一个阶段，却是以尼采为中心。他虽然在很大程度上仍然是一个历史学家，但是，其分析方法却由"考古学"变成了"系谱学"。不再对形而上学、真理或人的本质抱任何希望了，系谱学把权力与肉体发挥作用的方式，追溯至偶然的、局部的话语体系。在这个新的发展阶段，权力不是个人选择的结果（资本主义），也不是来自国家（黑格尔）或阶级（马克思主义）：后现代思想中的权力，是指人们以交流与观察的方式，安排其行为的方式，他称此为"规训"。这种特殊意义上的规训，"培养了""许多有活动能力的、头脑糊涂的而且毫无用处的肉体，迫使其成为许多单个元素"。[64] 规训创造了个体，它以交流、话语实践与"观察"的方式创造了这个主体。这些系统比以前的"认识型"更具体，更有形，与技术、制度、行为习惯以及交流方式的联系更紧密，这些事物也许能用语言来表达，也许不能。因为现在福柯所关心的，是具体的权力系统，是"生物政治学"，这种政治学把人们的生命/肉体，看作是一个工厂。[65]

296

福柯提出一个激进的观点，他认为，真理与非真理、善与恶、快乐与不快乐之分总是已经隐含了权力与个性化的系统。他把科学、伦理学、公平等话语实践与社会控制的系统紧密地联系起来。于是，他开始用权力/知识这样的表述，不是把它们等同起来，而是指出其互相蕴含的关系。系谱学也不仅仅是一种帮助人们理解事物的工具。它还能帮助我们打破社会中的那个控制系统。"学者的学识与当地人的记忆合而为一，我们称之为'系谱学'，通过系谱学，我们能够在当代语法结构学中，提出一种历史知识。"[66] 系谱学探讨知识/权力系统中难以避免的不连贯性与断裂之处，注意发现个人和某地所拥有的与此相反的知识，利用这些知识来实现独立自主。系谱学"必须反对任何话语的权力效用，人们以为，这些话语符合科学。"[67]

《规训与惩罚》(1975)很好地展示了系谱学分析法以及福柯对某种话语实践——监狱——的质疑。福柯认为,监狱更有效,更符合18世纪那种新的"规训型社会"——监狱不是一种道德进步,福柯颠覆了监狱制度发展过程中人们对进步的典型叙述。社会监督自我,这种模式和隐喻来自杰里米·边沁(Jeremy Bentham)的**全景监狱**。在这座"理想的"监狱中,犯人总是受到监视,其行为处于密切监控之下。在这个全景监狱中,"权力与其说是表现于某个人,毋宁说是表现于某些步调一致的肉体、外观、光线与注视"。[68]规训型社会的监控,很快就大大超越了监狱的范围。福柯把规训型社会的监控与新兴的犯罪学与社会心理学联系起来;人们还把这种监控用于教育或商业理论,以设计学校、工厂、营业处等。思想体系中的变化(新科学),与非话语行为系统,特别是控制人的肉体、形象、空间等的那些现代手段,密切相关。通过生物政治手段,通过规训(这与"有机体"或单个肉体有关)与强化训练(这与"群体"或个体统治有关),现代的或"规范性"社会把自己的要求刻在人们身上。福柯很快就热衷于性行为系谱学,因为"性行为恰好是人们清楚地阐述规训与控制、个体与群体的集合点"。[69]

297

1976年,他开始撰写《性史》。常识认为,男人和女人是生物学上不可缺少的两个极端,福柯反对这种观点。性行为多种多样,个体差异很大,系谱学能够揭示这些不同的、偶然的规训与法则。人们必须通过系谱学来研究规训准则(针对的是个体)与管控准则(针对的是群体),以揭示人的身体所展现的自我表达与社会管控的各种可能性与技术。

对权力/知识与生物政治学的这种新的后现代主义解释,使得福柯于20世纪70年代末提出一种新的政治理论。作为权力/知识的规训创造了个体性与主体性,因此,"政治性"意味着自我与自我的一种关系。权力分析中的这种新的工具或概念,"涵盖了许多做法,这些做法构成、界定、组织并具体化了一些策略。个体按照这些策略,与其他个体进行交流"。[70]政治—规训—伦理这个三一体,为福柯的最后一种方法——关于自我的伦理学或美学——提供了一种视野。常规的学院型哲学已经终结,但是,在个体的日常生活中,"道德"意义上的哲学仍在继续。"思维方式的更替与转变,传统价值观念的改变,以及用不同的方式进行思考的所有努力,做一些不同的事情,变成另一个人——这都是哲学。"[71]用这种新的方法,福柯以一种完全不同的风格,完成了《性史》的后两卷。《快感的享用》与《自我的呵护》于他逝世几个月前出版。这是"生存美学"的系谱学,着重探讨

298

古希腊罗马时期(如《会饮篇》中的苏格拉底),包括早期基督徒作家,如尼撒的格列高利(在《论童贞》中)提出的各种身体美学与自我所使用的不同方法。这项研究对个人与政治的影响是,如福柯所预见的,人们又开始关注伦理学。我自己的身体成为自我表现的一种艺术手段,当我把自我理解为一种投射物(即"对自我的解释"),因而超越了决定着我的身体与性行为的规训与政治时,尤其如此。[72]

在事业的鼎盛时期,福柯感染了新兴的艾滋病毒,健康状况很快就恶化了。1984 年夏,他逝世于巴黎。在医院外面举行的一个有重要意义的追悼会上,他的朋友、哲学家吉尔·德勒兹(Gilles Deleuze)向前来致哀的人们宣读了《快感的享用》中的几段话。

福柯的思想是后现代主义与后结构主义哲学的一种极端表现,"当下的历史"所建立起来的这种思想,是当代社会的结构、规范与习俗的考古学或系谱学。他把许多学科综合起来,不断探索人类在不依赖**存在**的条件下建立世界的各种方式。自我的呵护是关于具体事物的一种自由的美学,是**身体的诗歌**("伦理学")中的一种审美意志。对规训、政治与自我的呵护的讨论,总是偶然的,总是意味着权力。福柯的尼采式叙事把历史的—批判的分析方法,引入这种讨论。因此,福柯最后的哲学,是在"为自由的新风而战……是精神的一种呐喊"。[73]

福柯从未主张过无神论,他只是假定了这种思想,一如他假定人类的终结,假定柏拉图所谓的真理、康德所谓的绝对命令或浪漫主义者所体验的无限并不存在。这些假设已经融入其历史/哲学,它们不是经过论证而得出的一些结论或结果。他以尼采为榜样,重新评估一切价值观念,重新评估"自我解释"的自主性,唯有富于创造力的个体,才能做出这种解释。根据这种尼采式伦理学,通过自我表现,通过超越社会的生物政治学,通过有自我创造力的身体美学,人创造了真理,也创造了善。这种伦理,与耶稣门徒的十字架伦理之间的对比,恐怕再明显不过了。

299

德里达。如果说福柯最后的哲学是以身体为中心,那么对雅克·德里达(Jacques Derrida, 1930—2004)来说,这个中心就是文本。[74]福柯去世后,德里达成为法国影响最大的世界著名哲学家——至少可以说,在巴黎之外,就是如此。因为在巴黎,他不能和那些哲学名家很好相处。德里达是一个强调符号、文字、文本、或**书面语**的哲学家。不出所料,在其他学科中间,文学理论最先感受到其思想的力量。在巴黎期间,德里达不过是许多哲学家当中的一个,但是,从 20 世

纪 70 年代开始，他的名字开始在北美的人文领域迅速传播。德里达多次到美国学习，并参加学术会议，后又执教于一些名牌大学（不过，他从未受到哲学系的邀请，因为分析哲学在那里占据主导地位）。

对初学者来说，德里达的那些文学—哲学作品，既令人惊讶，又令人害怕。[75]阅读德里达的作品时，理解其写作风格尤为重要。作为一个热衷于先锋派文学、艺术与诗歌的哲学家，德里达的风格非常新颖，具有审美趣味。他不仅对读/听的活动以及它们所产生的各种各样的效果具有敏锐的感受力，对修辞也有很强的感受力。他往往文采斐然，不容易理解。他与美国哲学家约翰·塞尔（John Searle）的通信（在这些令人遗憾的来往信件中，两位思想家各执一词）充分说明，其风格与“幽默”（《丧钟》一书是又一例证）有时很古怪。[76]不过，文本或修辞方面的这些技巧，通常是有意为之，无论如何，读者不应该期望，他会使用传统的、直截了当的学术语言和论证方法。他更适合接受采访、参加讨论或者对公众发表演说（例如在纪念会上发表讲话）。其最早期的著作显示，德里达也会写非常清晰的散文。这些著作都是为法国的哲学研究部门撰写的，都是研究胡塞尔哲学的，它们提出的那些方法与基本观点，在其后来的学术生涯中得到推广和使用。[77]

300

德里达是出生于阿尔及利亚的法国公民，其父母为西班牙犹太人。[78]既是犹太人，又出生于非洲的前殖民地，这个背景愈益使他成为巴黎文化界的局外人。年轻的杰基（后来，他自己改名为雅克）喜欢文学，也喜欢读书，是一个优秀学生。听了关于加缪的广播节目以后，他对哲学产生了兴趣。1948 年，他中学毕业后来到巴黎参加哲学预科班。后来就读于巴黎高等师范学院，1957 年通过了法国的哲学考试。其硕士论文题目是《胡塞尔哲学中的生成问题》（1954）。其第一篇博士论文介绍了新出版的胡塞尔著作的法文版：《埃德蒙特·胡塞尔几何学起源导论》（1962）。这部著作为这个青年哲学家赢得了认识论领域的一个大奖（让·卡瓦耶斯奖）。在研究胡塞尔的最后阶段，他出版了《声音与现象》（1967）一书，在后来的将近四十年中，他一直在使用该书提出的那些主要的哲学方法。

在撰写教授任职资格论文期间，他在巴黎高等师范学院执教二十年，还曾在美国的一些名牌大学任教（如上所述，他是文学系或人文学院的客座教师）。德里达的新风格不符合当时的哲学传统，因此，直到 1980 年，他才举行教授资格论文答辩。与此同时，在神奇的 1967 年，其次子让（Jean）出生了，他出版了三部著

作，确立了一种新的后现代文风：《声音与现象》、《论文字学》与《书写与延异》（这是其早期论文的一个集子）。如果这还不够，那么一年前，德里达曾应邀在约翰·霍普金斯大学发表演讲，此举开启了他在美国的学术生涯。“人文学科话语中的结构、符号与游戏”一文，采用了德里达新创立的那种幽默而夸张的风格，有力地解构了当时流行的法国结构主义（尤其是列维—施特劳斯的结构主义）。[79]

1984年，德里达就任新的职务，成为巴黎高等社会科学研究院主任。德里达从未在法国当选哲学教授。他与哲学界的这种合作雄心勃勃，标志之一是，1992年剑桥大学授予他荣誉博士学位。这件事引发了不小的争端，来自剑桥大学以及其他地方的一些哲学家，以公开的或不公开的方式表示抗议。这就是德里达在文化界的名声：《新闻周刊》（*Newsweek*）以“解构博士”为题报道了这次事件。[80]

301

如上所述，德里达哲学的基本方法，形成于其早期对胡塞尔的研究，以及他对海德格尔的刻苦研究。虽然他对西方历史上的许多哲学著作发表了评论，海德格尔仍然是其主要导师。举两个例子，他的哲学方法——他不同意称其为一种方法——通常被称为“结构法”，这是他从海德格尔的《存在与时间》一书中借用的一个词语。另外一个例子就是他的关键术语“延异”，这是法国结构主义对海德格尔术语的重复使用。海德格尔称此为“本体论差异”，即存在本身与存在者之间那种不可言说、不可思议的缝隙。[81]因此，延异概念基本上是起源于海德格尔。在以下的有限篇幅中，我们将介绍德里达的几个关键术语和主要观点。20世纪60年代，他在学术界崭露头角之后，这些术语和观点屡屡出现于其作品，而且不断传播。我们希望通过这种方式，解释和说明他所提出的两个最令人吃惊、最声名狼藉的主张：一个是写作先于话语；另一个是文本之外无物存在。

德里达比任何一个哲学家都强调**书面语**。诗歌、艺术、文学与电影的影响，清楚地表现于其许多作品（在他看来，建筑、行为与电影都是“文本”）。德里达的哲学采纳了法国结构主义的几个假设。他总是把语言理解为一个符号系统，他把这种意义上的“系统”，广泛用于艺术、电影、建筑或伦理学。同样重要的是，任何符号的意义都是任意的，其在符号系统中的地位，立足于其与别的符号的**差异**。有理性的动物，能够利用声音进行交流，因为各种声音是不同的。土拨鼠能够发出一种独特的声音，这种声音不同于其他声音，其含义（符号）是，捕食者快到了——快跑！人类用文字与声音进行交流，因为它们各不相同。文本能够表达思想，因为其书写符号各不相同。最后一点，与其他（后）结构主义者一样，德

里达也在人类的思想/行为/工艺品中,寻找一些二元对立的关系。

因此,人类的任何交流活动,都要借助于一种媒介。无论多么崇高,直接的交流或无中介的体验,都是不可能的。德里达用延异(différance)一词,来表达这个中介过程,这是词典里的一个新词,兼有差异(即不同的)与延迟(即推迟)两种含义。[82]这个新的特殊词语,与通常用来表示"不同"(differ)的法语单词,只差一个字母a——在法语**口语**中,**拼写**上的这种差异是听不出来的。这是又一证据——如果我们需要的话——这说明,德里达是一个热衷于书面语、图像与符号的哲学家。在德里达那里,延异指的是(海德格尔所谓的)一个事件,这个事件不是指文本的不同或不在场,文本所产生的各种作用,意味着符号的差异与延迟。文本或符号往往不同于、并在出现的时间上晚于它所指的事物。作为一种人造物,人们总是在新的环境中创造新的符号,赋予其大不相同的含义。德里达非常重视重复这一现象,他称之为"补充"与"播撒"。他这样写道:"在这里,重复也可被称为补充,这是延异的另一种说法。""这种游戏……是一种补充。"[83]解构旨在揭示已经发生于、而且总是发生于符号之间和文本边缘的游戏,探索存在于论证、文本、系统或哲学中的延异——它总是出现在这些地方。

302

德里达用哲学方法来研读其他哲学文本(或诗歌以及其他任何符号系统),我们已经考察了这些方法中的一些关键假设。首先,所有的交流都以符号为中介。其主要的批判对象之一是"逻辑中心主义",这种理论认为,思想或经验可以直接**显现**于思想、心灵或意识。这种错误的另一种名称是"形而上学",他认为,形而上学是指任何一门关于在场的科学。[84]作为一门研究符号的科学,文字学(或解构)旨在研究**不在场中的在场**。[85]其次,没有不同的符号,不与交流者、演说家或艺术家保持一定的时间性距离或不在场,任何符号系统都无法存在。最后,德里达认为,因为符号是人造物(文本中的那些单词),人们可以不断地重复使用它们。它们出现时,总是带着丰富的内涵,既关乎过去的事件,又关乎将来的用法。以上所述第三点,是德里达在《结构、符号与游戏》一文中得出的结论。他认为,文本没有**中心**,没有超验的所指,这种所指能够组织和限制文本中的符号。"超验的所指的不在场,极大地扩展了能指的范围,增强了它的作用。"[86]作者不可能因为撰写了某个文本,他就能控制该文本。因为有延异,人类才能进行交流,但是,这种延异又使人们无法**确定**或**控制**文本的意义。由于这个原因,德里达指出:"符号往往是堕落的标志。"[87]读者也许同意我们引述《道德经》里的另外

303

几句诗？“天下皆知美之为美，斯恶已。”埃姆斯与霍尔对该诗句的评价是：“对道家来说，以描述的和规范的方式划分世界，就会创造一些相互关联的范畴。这些范畴必然包含它们自身，也包含**其对立面**。”[88]德里达的延异与道家的这一至理名言是一致的。

现在，我们可以借用德里达的老师列维纳斯的一句话，来概括德里达的解构主义或文字学的主要思想：文本是人们进行交流的一种方式，其存在意味着，任何人都不能从内部或外部完全控制一个文本。[89]任何人都不能从中心、边缘或签名处控制一个文本，因为每一个符号，每一种痕迹，都带着过去与将来（可能的）的一些用法。请看其讲座“延异”中的一个深奥难懂的句子：

如果所指的每个因素都“在场”，都显现于在场的舞台，都与不同于自身的某种东西相关，却都带着过去的痕迹，又都敞开自身，与将来的因素有某种联系，那么延异就是能指的前提。[90]

如果你能理解这句话的意思，你就基本上理解了德里达。现在，我们有条件来考察德里达的另一个主张：写作在先，口语在后。德里达所谓的“写作”，是指人的所有交流活动，其本身必须以符号为中介，即使这些符号是手语或面部表情。因此，没有“写作”，没有延异发挥作用，就不可能有口语。

德里达的许多著作与论文，都是夸张的先锋派作品，这些作品活跃于他人的文本的缝隙与边缘。没有别人的文本，就不可能有他的著作，因为他拒绝接受一种永恒的立场或思想体系。他不停地解构其他伟大的哲学家，指出延异如何在其论证的文本中发挥作用。我们似乎可以说，他寄生于别人的文本。现在我们来看其第二个声名狼藉的命题：“文本之外，无物存在。”[91]从该主张的更大的背景来看，从上下文来看，德里达并不是说，作者的“真实”生活无关紧要或索然无趣。其主张有更深的含义：作者的生平不能为我们提供一个阿基米德所谓的支点，换言之，作者生平不是一个特权中心或永恒的外部参照物，由此出发，我们就能完全控制作者的文本，并确定其含义。这个主张还有另一层含义：我们所谓的实在，我们对真实世界的体验和参照，具有文本性。这句话的意思是：“所有的指示对象，所有的实在，都有不同的结构，只有通过解释型体验，人们才能表述这种‘实在’。”[92]

德里达逐步发展为一个成熟的哲学家，在回答一些善意批评的同时，他开始思考道德与宗教方面的问题或文本。举例来说，在圣经《创世记》中，上帝要求亚伯拉罕把以撒献上为祭。克尔凯郭尔解读过这个故事。《死亡的礼物》(1995)一书，则是对这种解读的解读。在一次探讨马克思主义的未来的学术会议上，德里达阐述了推倒柏林墙以后新欧洲的社会正义问题，这次发言收录于《马克思的幽灵》(1994)一书中。其修辞方式也随着时代而发生变化：不在场变成了哀伤或死亡、对他者的记忆，甚至幽灵的不断显现。他讲得比较多的一个问题是，既然存在延异这种现象，哲学还能为人类做些什么。德里达甚至说："不要简单地认为，我主张解构，反对哲学。"[93]有的学者试图发展其后期著作中这个积极的方面。[94]举例来说，神学事业可诉诸解构法，以净化其语言、祷告与礼拜仪式，与偶像崇拜或本体神学划清界限。法律上，解构法有利于人们推翻任何企图进行极权统治与压迫的法律或权力/知识体系，如性别歧视、民族主义/殖民主义或种族主义。然而，由于德里达总是与延异共舞，游走于他人文本的边缘和缝隙，因此，他对宗教与伦理学的贡献微不足道(不过，有人认为，其贡献还是值得一提)。[95]

305

我们知道，德里达热衷于电影与电影评论。人们拍摄过两部与他有关的电影：《不同的德里达》(1999)与《德里达》(2002)。[96]另一方面，其哲学与风格又不允许他成为某部纪录片、自传等文艺作品的"主体"，这个主体与他的**文本**的解释有关。作为作者，他并不在文本之中。不过，这些电影的摄制表明，其名声已经超越了通常的哲学界。在其生命的最后十年，德里达继续在世界各地举办讲座。2001年，法兰克福大学授予他阿多诺哲学奖。他积极投身于讲课与写作活动，直到2003年被诊断患了癌症。2004年10月，他在巴黎与世长辞。法国总统雅克·希拉克向全世界宣布了他逝世的噩耗。

法国女性主义理论与后现代思想

德里达的著作受到许多哲学家与知识分子的讨论、模仿或批评。德里达影响了一个领域，在这个领域，通常所谓的后现代哲学欣欣向荣，这个领域就是女性主义哲学。女性主义哲学领域出现了一些重要的理论家，她们并非众口一词。在这里，我们必须有所选择。[97]在我们专注于法国后现代女性主义之前，我们最

好把她们纳入一个更大的思想传统。因此，为了向前看，我们首先要向后看，先来考察存在主义和 20 世纪女性主义的创始人西蒙娜·德·波伏娃。

波伏娃。西蒙娜·德·波伏娃(1908—1986)是法国的存在主义哲学家、文学家与左岸政治运动的领袖。[98]她出生于一个中产阶级家庭，小时候接受了母亲的天主教信仰(其父是无神论者)。她聪明好学，哲学课的成绩尤其突出。她是通过了严格的国家哲学考试的第九位女性，是迄今为止获此殊荣的人当中最年轻的一位。在那一年的考试中，只有萨特的成绩比她好，因为这是他第二次参加考试！相识于巴黎大学的波伏娃与萨特，成为坚贞的终身伴侣。他们允许对方有多个情侣，但是，只能有一个“绝对的”终身伴侣。在写作、思想与政治领域，波伏娃与萨特是亲密的同事。[99]他们阅读对方的著作，互相影响。虽然才高八斗，波伏娃总是把萨特看作“哲学家”，因为他总是以严密的现象学方法表述他们的思想，这是大陆思想的特点。在当地的几家学校教了几年哲学以后，波伏娃决定投身于文学创作，写了几部哲理小说与自传体著作。这些作品不仅公开讨论他们的关系，而且阐述了她与萨特之所以闻名于世的存在主义哲学。特别重要的是，她写的小说与自传，提出一种探讨人际关系以及自我与他者之间的关系的哲学。在萨特的思想中(例如在《存在与虚无》中)，这种关系同样具有重要意义。[100]《女宾》(1943)是波伏娃的哲理小说之一，和《存在与虚无》发表于同一年；人们应该把这两部著作看成同一种哲学的不同表述。[101]

波伏娃最有名的书，是其在社会评论领域的著作之一《第二性》(1949)。[102]这部鸿篇巨制探讨了西方文化对妇女的态度、思想与压迫，这可能是 20 世纪影响最大的一部存在主义著作。它推动了全世界的妇女解放运动，成为 20 世纪女性主义哲学的经典著作。凭借生物学、历史、哲学与人文科学，波伏娃反复指出，在人类文化的每一个方面，从医学和心理学，到语言、宗教与政治，男性是如何压迫女性的。这部著作的主要论点是，男性一直把女性当作他者，把女性界定为不同于男性、低于男性的一种人。根据存在主义所理解的人类意识，她认为，只是在与他人或他者的具体交往中，我们才成为有意识的人类。因此，“**他者**的范畴与意识本身一样原始”。[103]在自我与他者进行自我理解的过程中，如果每一个自我都是他者，每一个他者都是自我，他们就能保持一种平等、亲密的关系。男性改变了这种情况，使之不再适用于女性。“男性从自身出发，来界定和区分女性，而不是女性从自身出发，来界定和区分男性；与本质的东西相反，她是偶然的，非本

306

质的。他是主体，是绝对——她却是他者。”[104] 她指出，从古至今，男性强迫女性承担了一种次要角色，这种情况类似于统治集团对奴隶的态度。这种压迫是非“自然的”，不是建立在女性的生物学特征之上；毋宁说，几百年来，社会、教育、文化与政治势力把女性“固定在那个位置上”。女性的生物学特征与其所承担的传宗接代的任务，的确是她们被排斥、被压迫的一个原因。但是，这些事实还不足以说明，为什么世界各地的、方方面面的文化都要贬低女性。社会环境、符号与心理的结构以及政治与法律的压迫，都是这个问题的成因。波伏娃并不认为，生物特征能够决定任何人的命运：“女人不是天生的，而是后天养成的。”[105] 这是她的名言。在欧洲，19世纪以来，在政治、经济与社会生活中，男女平等已经取得长足发展，当然，该做的事情还有很多。 307

波伏娃提出许多解决方案，因为问题本来就很多。妇女应该在很多层面，建立更大的社会组织，包括哲学团体与生活社区。女性个体必须超越自身的局限，不过，政治自由与社会生活的自由对于个人自由来说是不可或缺的。**自由**而非幸福，乃人类成就的关键。在这部著作的结尾处，波伏娃强调指出，男性与女性之间应该建立一种自由的、公开的、相互尊重的关系。在这种关系中，两者同时既是主体，又是客体，既是自我，又是他人。诚然，女性需要具体事情上的平等待遇，可是她们也应该立足于其独特的经验，创造自己的价值观念与生活方式。“男人和女人总会有某些差异……妇女解放的意思是，不要把她束缚在她对男人所承担的关系中，不要否认她的这些权力。”[106] 她不是要提出一种不同的男女平等的政策，而是要建立一种自由的、开放的、彼此平等与相互协作的关系。该书最后说：“人类应该在这个世界上建立自由的统治。为了获得最后胜利，男人和女人必须根据并且通过这种自然的差异，明确地承认其手足情谊。”

波伏娃的这本书是女性主义哲学的经典著作。其他的女性主义者在发展自己的思想时，都要依照波伏娃的观点来确定其位置。法国以及其他国家的女性主义理论，是在与波伏娃以及更新的哲学思想的对话中发展起来的。虽然她的语言和观点看上去好像属于我们这个时代，但是，无论读者承认与否，其著作成为后来的女性主义理论的基石。[107] 308

伊利格瑞与克里斯蒂娃。当今法国哲学中的很多重要人物，都可划归“女性主义理论”这个大概念。露丝·伊利格瑞与朱莉娅·克里斯蒂娃这两个名字，经常出现在英语国家对当代法国哲学的讨论之中；我们必须有所选择，所以我们要

简单地讨论她们的思想。

伊利格瑞(Irigaray, 1930—)乃世界上最重要的女性主义理论家之一。不过,她不喜欢女性主义这个词,而喜欢"关于性别差异的哲学"这种说法。[108]她出生于比利时,接受过心理分析方面的教育,曾在巴黎学习语言学与哲学。她提出一种新的符号系统和语义学,这种理论立足于妇女的身体、经验与性别。她拥有两个博士学位,第一个是心理语言学领域的博士学位,第二个是哲学领域的博士学位。其第二篇博士学位论文《其他女性的反光镜》(1974)大胆地批评了法国心理分析理论之父雅克·拉康(Jacques Lacan, 1901—1981),据说许多人都与拉康合不来。[109]拉康及其追随者迫使她离开巴黎第八大学,反而使她成为法国国家科学研究中心主任。退休后,她一直做治疗师的工作,曾在几所著名大学,如伊拉斯姆斯大学(1982)和利物浦大学(2007)做访问教授。2003年,伦敦大学授予她荣誉博士学位。

伊利格瑞是一位热衷于性别差异的哲学家。她在其后弗洛伊德哲学中声称,女性应该创造一种新的话语,这是一种新的形而上学,也是一种新的世界观,这种世界观能够严肃对待她们的存在/身体。《其他女性的反光镜》一书的主要论点是,从柏拉图到黑格尔(包括拉康在内),西方哲学家都忽视了女人与女性,把她们排斥在他们所理解的实在之外。即使当科学或哲学用中性的或普遍的术语发言时——特别是当它们真的用这种术语发言时——它们也要把女性从它们对存在的符号式表象中排除出去。[110]她并不认为,这样的"男性统治"是一种性冷淡,在她看来,这是我们这个世界的一个重要问题。实际上,她后来写的一部伦理学著作《性别差异的伦理学》(1984)就开宗明义地指出:

309 性别差异即便不是我们这个时代的唯一问题,也是其主要哲学问题之一。海德格尔认为,每个时代都有一个,而且只有一个问题,需要人们思考清楚。性别差异可能是我们这个时代的主要问题,如果我们能把这个问题想清楚,我们就可能"得救"。[111]

她的目标是创造一种新的话语和世界观,这就意味着,她要创造一种新的神话,崇拜一个女神。[112]伊利格瑞继承了古人的物质观念,她认为,物质包含四种基本元素:水、气、火与土。这些因素或"特性",也是古人心理状态的组成部分,由

此而产生的一种观点认为，心理状态可以分为四种基本类型：抑郁质（土），粘液质（水），胆汁质（火）以及多血质（气）。荣格的心理学吸收了诸如此类的思想，它们又影响了伊利格瑞对性别差异的符号学阐述。这些讨论中的每一个富有诗意的隐喻性文本，都是与西方大哲学家进行的一次对话。迄今为止，她已出版了《弗里德里希·尼采的海之缘》（1980）与《马丁·海德格尔哲学中被遗忘的角落》（1999）。[113]这些书里没有精心设计的论证，毋宁说，在与过去的大哲学家进行对话时，她既是在探索新的女性主义隐喻，也是在揭露这些文本中的性别歧视问题。

被翻译成英语的伊利格瑞早期著作受到女性主义者的批评。她们认为，这些作品坚持本质主义或二元论，没有明确的政治—道德立场。在其比较成熟的著作《性别差异的伦理学》一书中，她清楚地指出，其哲学完全不是那样的东西。最近出版的一些书，讨论了她所参与的意大利女性主义运动，这些著作表达了其思想的政治立场。[114]她关于性别差异的哲学，并不是不考虑或者排斥男性。不过，作为一个弗洛伊德主义者，性别差异植根于人在世界之中的存在。"我们必须活下去，必须创造世界，这是我们的任务。男性与女性是组成世界的两大部分，只有通过这两大部分的共同努力，我们才能完成这个任务。"[115]当伊利格瑞声援同性恋者同胞的公民权利时，其哲学是否允许存在于世界之中的同性恋者"创造一个同性的世界，以及一种同性的话语"，尚不得而知。[116]

与伊利格瑞一样，朱莉娅·克里斯蒂娃（Julia Kristeva，1941—　）也不是出生于法国。[117]她是保加利亚人，小时候在法国修女开办的修道院学校学习俄语和法语。20世纪60年代，她来到巴黎，开始学习法国文学和语言学。俄国形式主义、俄国文学理论家米哈伊尔·巴赫金（1895—1975）以及内容广泛的法国天主教文化都对她产生了影响。[118]她的理论著作融心理分析、语言学和文学理论为一体，她还创作了几部长篇小说。克里斯蒂娃感兴趣的是，那种不可言说的、具体的或女性的因素，何以在主流的（男性主义）文化中打开缺口，创造了完美的语言符号系统。其理论存在于物质性的东西与符号学或社会语言学的复杂关系之中，经常参照后弗洛伊德理论。她力图展示那个会说话的主体、具体的自我或"我"，并聚焦于此。现代语言和主流文化体系，常常掩盖或贬低这种东西。

310

克里斯蒂娃的第一篇博士论文探讨符号语言学。她区分了符号语言学与符号学，她使用这些术语的方式很独特，甚至有些古怪。[119]克里斯蒂娃所谓的符号

学是指受规则制约的社会、文化和语言领域。她先是在语言学领域使用这个概念,后来又把它用于其他文化领域,如艺术作品。符号和语义是共生关系,她用这个术语来指前语言阶段的、物质的东西,即语言的语气和韵律等具体方面。她用一个隐喻来解释语义学,这个隐喻取自柏拉图的《蒂迈欧篇》,是一个关于造物的神话:霍拉是一个空洞的、黑暗的空间,造物主给这里带来形式与理性。[120]在其语言哲学中,语义经常干扰符号,可是,只有凭借符号,语义才能进入语言,才能真正存在(用弗洛伊德的术语说,这叫成熟)。同样的道理,符号也需要语义的干扰,只有这样,符号才能永远处于变化状态,跟上生命的步伐,远离静态的死亡。语义使符号贴近肉体,贴近物质,让符号充满生机。对这种动态的共生关系的分析,她称之为"符号分析学"。她的很多理论著作表明,她长期热衷于研究语义创造并破坏符号的那些方式。在一个男性占统治地位的符号世界,何为女性语义学,也是其感兴趣的一个问题。她的意思是,从某种意义上说,女性的肉体与声音(语义)不断地破坏男权主义的意义系统(符号),这种系统企图忽视或抹掉性别差异。

311 通过学习弗洛伊德疗法,克里斯蒂娃对心理分析的兴趣更大了。在巴黎,她还参与激进的政治活动,成为《时事》评论的合作者。[121]后来,她与该刊物的创始人之一菲利普·索莱尔结婚。在学习心理分析的同时,她继续攻读另一个博士学位,1979 年,她成为一名职业治疗师。她完成并出版了博士论文《诗性语言的革命》(1974),巴黎第七大学很快就为她提供了一个语言学职位。在这个岗位上,她一直工作到 2008 年退休。克里斯蒂娃多次访问北美,2006 年,她荣获汉娜·阿伦特奖。

在《诗性语言的革命》一书中,倾听会说话的主体的主张得到清楚的阐述。她希望语言学能够改变研究的重点,不要把语言当作一个客观的体系,而要把它看作一种"诗性语言"(这是俄国形式主义者的一个专业术语)。这个术语的意思是,要重视语言的语前现象,要研究符号韵律中的语言习惯。在她看来:"任何语言理论都立足于一种主体观念。这种主体观念要么是由某种语言理论清楚地建立起来的,要么是它所包含的,要么是它企图推翻的……表达的意识一出现,某个主体就一定会出现。"[122]其分析力图揭示符号和语义的"辩证运动",这种运动总是已经假设了某个具体的、会说话的主体。

在霍拉这个层面——作为"容器"或子宫,就性别而言,其语义往往被理解为

阴性——人们就会看到,弗洛伊德理论及其解释学在她著作的深层发挥着作用。她用后弗洛伊德理论来阐述一个语义领域或霍拉,这是弗洛伊德所谓的本能冲动、本我或无意识所占领的一个领域,是心理发展的前俄狄浦斯阶段。其语言分析的"革命精神"的表现是,聚焦于具体事物,这些事物类似于一个满是被压迫者(包括对女性的压迫)的国家的政治形势。你一定还记得,在克里斯蒂娃看来,任何社会结构或符号系统,只要是有规范的,就算得上是"一种符号"。《诗性语言的革命》的主要论点是,先锋派诗歌(以及艺术的其他方面)可能具有革命意义。

诗歌的革命意义在于,它破坏了同一性在主流文化体系的话语中所具有的那种以自我为中心或自我欣赏的符号系统。不做删减,语言符号就不可能成为一种符号,因此,主流文化的符号系统,也要给社会的边缘人群戴上面具。先锋派诗歌的革命力量就在于这种"超越符号的享受",政治上,这种享受会危及和超越"社会与主体的同一性"。[123]克里斯蒂娃把先锋派诗歌的这种作用等同于"道德",其语言容易让人想到列维纳斯。她认为,在考察"艺术的道德作用"时,"能指在发挥其社会—符号的作用时,必须遵守那些自以为是的固定法则(只有主体接受这些法则),如果某种做法有助于消解这些法则,它就合乎道德"。[124]她根据弗洛伊德理论来理解语言的发展和主体的变化。克里斯蒂娃认为,这种"反叛文化"在社会上发挥着不可替代的作用。根据符号学的解释,自我和社会必然要压制和排斥霍拉、物质、母性或妇女:这些都是语义因素。反叛文化旨在反对符号与同一性,它允许个人不断发展,成为独立自由的个体。用弗洛伊德主义的术语说,这充分地、合理地体现了快乐原则。

312

1996年,她解释说,这种运动同样表现于政治领域。

此外,在社会层面,正常的社会秩序并非完美无缺,它不能扶助那些被抛弃者:失业青年、穷人、无家可归者、失业者与外国人等等。这些被抛弃者没有反叛文化,只好满足于落后的意识形态。那些文化娱乐活动根本不能满足其对快乐的需求,这时,他们就会成为暴民。[125]

她的意思是,欧洲的马克思主义倒台后,资本主义与消费型社会主宰着新的世界局势。被这个社会抛弃的那些人(在任何一种法律制度中,在任何一个符号—文化的世界中,都有这样的群体),需要一种有益的、有助于他们成长的艺术

与文化的革命，宣泄其具体的"符号语言式"体验。这是一种前语言的体验，（如果付诸实施）一定会超越主流的符号系统。这方面的一个典型例证，就是常见于美国一些大城市拉丁美洲人聚居区的"艺术墙"。没有这样的反叛文化，又对娱乐文化麻木不仁，这些边缘人走投无路，只好诉诸暴乱或暴力犯罪。

313 诗歌与艺术的革命性仅仅是后现代思想的一个标志。我们已经考察了伊利格瑞关于建立一种新的隐喻性语言的主张，以及她对新符号的诗性研究，这些研究绝非一种论证。德里达以开玩笑的方式，在延异所创造的缝隙中与别人的文本做游戏，这是我们的又一例证。人们很容易耻笑这种修辞手法，但是，它有自己的理由。这些哲学家试图用语言来分裂现代资本主义的权力精英。这些行为徒劳无益，抑或属于"革命诗篇"，一任读者评述。毋庸置疑的是，本世纪即将过去，久已沉浸于后现代思想的年青一代，可能不会接受这种激进的后现代修辞艺术。于是就出现了我们所谓的新的转向：在世纪之交，分析哲学与大陆哲学的目光开始转向人类。在简要介绍这种新的思想之前，我们必须考察后现代哲学的一个重要的批评家。

尤尔根·哈贝马斯及其对后现代哲学的批判

众所周知，21 世纪初，德国最重要的哲学家是尤尔根·哈贝马斯（1929— ）。[126] 他受教于法兰克福学派，该派的批判理论猛烈抨击极权话语和启蒙运动的理性主义。不过，他并不符合人们贴在他身上的标签："现代主义者"。他在德国哲学界的核心地位与重要作用，使得他与法国后现代哲学的关系具有特别重要的意义。他是一个喜欢宏大风格的哲学家，他所提出的系统方法汲取了许多学科的精华，这是人们通常所谓现代主义与后现代思想之外的一种大胆尝试。哈贝马斯认为，启蒙运动是一项未竟事业，虽然他反对其哲学的许多方面，但是，他要重新提出并继续探讨某些重要问题，以推动西方的政治与社会向前发展。

早期阶段，哈贝马斯以法兰克福学派的几个创始人为师，其中包括西奥多·阿多诺（Theodor Adorno, 1903—1969）与马克斯·霍克海默（Max Horkheimer, 1895—1973）。与此同时，他还认真阅读了该学派其他成员的著作，如赫伯特·
314 马尔库塞（Herbert Marcuse, 1898—1979）。从马尔库塞的《单向度的人》（1964）

以及阿多诺与霍克海默的《启蒙运动的辩证法》(1947)来看,这些哲学家继承了马克思的传统,严厉批判第二次世界大战期间的极权政体。[127]作为犹太人,他们被迫逃亡至美国,可是,他们发现,资本主义的民主同样值得怀疑。这些哲学家认为,这些非人的政治体制的实质在于,追逐工具理性或官僚理性。这种理性强调一种面向目标的"效率",在法西斯主义与大公司所代表的浅薄的美国资本主义消费文化中,他们看到过这种现象。哈贝马斯曾怀着极大的兴趣,研究海德格尔的哲学,他继承了先师的传统,继续批判现代思想,其第一部主要著作《公共领域的结构转化》就包含着这种批判。在德语世界的社会理论与哲学领域,这部著作深受好评,自面世以来,它一直影响着批判理论。该书追溯了18世纪以来西方社会公共领域的历史—社会发展历程。这些公共机构、各种各样的俱乐部、工会与协会(学会)既不是私人的(家庭的),也不是国家的(政府的),它们为人们探讨重要的时事问题提供了场所。工具理性与官僚资本主义的权力完全控制了公共领域,它们以公司利益而非公共利益统治着国家。消费型、娱乐型文化也破坏了理性的、公开的批评。可是,对开放的民主社会来说,理性的、公开的批评具有至关重要的意义。与法兰克福学派的那些创始人不同,在该书的末尾,哈贝马斯仍寄希望于理性、民主与自由的批评。时间过了三十年,在为交往行为中的实践理性提出一种系统的方法后,哈贝马斯又在《事实与规范之间》(1992)中老话重提,他仍然希望以公开的、批评的理性为基础,建设自由而民主的社会。

发表了教授任职资格论文《社会转型》之后,哈贝马斯在海德堡大学当了几年教师。此后,他成为法兰克福大学哲学与社会理论教授。其学术生涯的大部分时间都是在这里度过的。1994年退休后,他仍然活跃于哲学界。哈贝马斯长期参与政治运动,在报纸、杂志、电视与电台上直抒己见,成为21世纪初德语世界最著名的哲学家。

1962年后,哈贝马斯花了二十年的时间写作研究社会科学的合理性,这些著作批判了在当时的德国哲学界仍然具有影响力的逻辑实证主义。在《社会科学的逻辑》(1970)与《知识与兴趣》(1968)两部著作中,他试图用一种完全不同于逻辑实证主义的方法来说明社会科学的合理性,把科学推理从逻辑实证主义所鼓吹的科学主义思想中解放出来。哈贝马斯对预言、控制与客观过程不感兴趣,他要把合理性与社会科学建立在谈话者所寻求的互相理解以及主体间性和无误解之交流的基础上。(伽达默尔解释学哲学所讲的)理解活动是不够的,因为在这

315

个世界上，人们一起生活，他们的实际利益也需要解释。因此，人们必须在科学主义和逻辑实证主义之外提出一种实用的—语言的合理性，以便解释人类的利益。我们看到，在这些早期著作中，他已对语言和交流产生了兴趣。“人类热衷于独立与责任，这不仅仅是幻想，因为人们可以先天地理解这些观念。让我们脱离自然的、我们能够把握的唯一对象，就是语言。”[128]

哈贝马斯的代表作《交往行为理论》(1981)是一部两卷本的著作，该书阐述了他对合理性的新的理解。哈贝马斯所谓的“交往”不是指某种肤浅的信息式交谈。毋宁说，他要在自由而公开的理性对话中寻找相互理解。在这样的对话中，事实或价值观念都是可以讨论的问题：“从本质特征来看，只有凭借某些有推广价值的权益，人们才能在理性的对话条件下达成共识。”[129]交往行为与工具主义行为和理性是对立的，因为前者旨在就生活世界中的某些事情达成合理的共识，这个目标仍然具有实际意义，即对话双方的合作。哈贝马斯还认为，这样的交往理性还可成为自由社会的价值观念与道德准则的基石：对话伦理学。“与最高层次的道德意识相对应的，是一些普遍的道德规范，人们可以把这些道德规范回溯至理性对话所遵循的一些基本准则。”[130]哈贝马斯认为，对话伦理学的基本原理是，“道德规范必须(或可能)得到所有对话者的认可，只有这样的规范，才有权声称它们是有效的。”[131]

316

由于反对现代主义，关注对话、语言、权力与对话伦理学，哈贝马斯与法国后现代哲学家福柯、德里达和克里斯蒂娃有一些共同话题。实际上，德里达与哈贝马斯都发表过一些对彼此不友好的文章，不过，执教于芝加哥大学期间，他们成了朋友。后来，他们还共同探讨政治与国际问题。2003 年，他们甚至还共同发表了一个外交政策宣言。[132]这些主要是他们在政治上的共识，其哲学上的不同依然如故。

1984 年，哈贝马斯邀请德里达到海德堡大学讲学。此后，哈贝马斯举行了十二次有关后现代哲学的讲座，其中两次讲座分别是关于德里达与福柯的，这些讲义后来都出版了。在《现代性的哲学话语》一书中，与其他德国哲学家一样，他把这两位哲学家的思想回溯至尼采与海德格尔。在一些关键问题上，他对他们持批评态度。举例来说，哈贝马斯反对海德格尔所谓存在与存在者之间的“本体论区分”。海德格尔的这个观点对于后来的存在主义和后现代主义哲学家具有非常重要的意义。哈贝马斯认为，这种观点破坏了理性推理，它不仅忽视了语言的

交流功能，而且客观化了语言展现世界的能力。谈到文学界对德里达思想的反应时，哈贝马斯同样持批评态度。他认为，文学界试图把语言当作一种审美对象，完全不顾其交流功能（反方认为，虽然交流有一定的合理性，但是，哈贝马斯对语言的强调有些过头了）。哈贝马斯的总目标是，清楚地指出后现代哲学家何以囿于以主体为中心的思维模式，坚持一种错误的非此即彼的推理方式。根据这种思维模式，主体要么是一个以自身为基础的自我，要么是一种单纯的物质对象。哈贝马斯认为，他所提出的交往理性，能够让人们克服以主体为中心的思维模式，以及后现代思想中的诸多问题。

哈贝马斯对后现代哲学的批判，未能阻挡 20 世纪 80 年代出现于人文与社会科学领域，尤其是法语和英语世界的后现代思潮。至于哈贝马斯的哲学，交往行为能否承受他托付于它的所有哲学重担，人们不得而知。不过，《现代性的哲学话语》毕竟是由一位洞悉后现代思想的、国际上知名的大陆哲学家所撰写的、批判后现代思想的第一部著作（虽然德里达曾抱怨说，哈贝马斯没有仔细阅读他的著作）。[133]这说明，至少就大陆哲学而言，后现代思潮或许已经达到最高水平。后现代思潮之后，会出现什么潮流？尽管诸如此类的预言都没有把握，但是，当思想家重新关注人类时，我们也许能够发现未来潮流的某种迹象。

317

后现代之外的其他思想

后现代思潮之后，哲学界发生了什么？人们一直在问这样的问题。最稳妥的回答是："我们不知道。"不过，确实出现了一些迹象或征兆——特别是在哲学界——这些迹象或征兆表明，诞生并活动于后现代思潮中的某些运动正在逐步展开。世界末日的论调（他们宣称人类的终结，哲学的死亡，还要克服形而上学等）、激进的修辞与宏伟的气势让后现代哲学家受到非议。理性主义与科学主义的追随者认为，后现代主义的激进修辞很容易被驳倒——1996 年发生的"索卡恶作剧"就是一个典型例证。[134]这篇简短的结语，旨在为读者介绍几位哲学家，他们的著作为人们研究和批评后现代哲学树立了榜样。

认真对待后现代思想的哲学家通常也能接受抱怨和批评。很多方面需要改进，风格与修辞是其中之一。哲学家们还提出一些更具体的批评，指出了哲学研

究的一些新方法，以便走出后现代哲学中的某些死胡同。我们只能简要介绍这种观点或方法，因为这种观点或方法种类繁多，还处于尝试阶段。这不可能是一个哲学流派，我们将要考察的那些思想家，都迥然有别。此外，我们的观点也不是一种黑格尔主义的逻辑，根据这种逻辑，现代思想是正题，后现代思想是反题，我们所谓"后现代之外的其他思想"是合题。毋宁说，我们认为，第三种观点或主张，既不是对现代思想的简单重复，也不满足于后现代主义。它在探索一条道路，这条道路既能克服现代哲学的极端做法，又不属于后现代思想，不同于大哲学家已经提出的那些主张。后现代思想家的那些很成问题的偏激做法与思想困境，也被清楚地摆了出来，他们试图避免同样的错误。这种思想旨在回到哲学、理性、认识论与伦理学之中，**既要**克服现代主义的极端做法，**又要**克服后现代哲学的偏激主张。

318

判断这种新观点的一个标准是，洞悉后现代哲学。后现代思想的激进主张为太多人所诟病，不过，这些人往往不能理解后现代思想家所提出的那些重要论点。从尼采和克尔凯郭尔开始，中间经过海德格尔，到后来的德里达与罗蒂，仔细阅读这些后现代哲学，是当代哲学领域出现的第三种思想的主要特征或明显特点。另一方面，这种思想也包含重要分歧。坚持第三种思想的哲学家试图返归理性，但不求助于理性主义；返归伦理学，但不求助于康德的理性概念；返归人类主体，但不求助于笛卡尔的我思。最后，他们要返归上帝，但不求助于哲学家所理解的那个上帝。人类主体被看作存在于社会之中的、有自己的历史和传统的一个主体，这种叙事方式不看重过去那个以自身为基础的主体：不过，这些思想家从不鼓吹人的死亡。

这种思想与现代主义和后现代主义同时并存，因此，在划分名词与文本时，它们的界限往往模糊不清。这不是一个具有固定、明确议题的哲学流派。不过，我们发现，这里提到的七个思想家，既有一些耐人寻味的共同点，又有一些很重要的不同点。他们的思想来自法国、英国与北美，且内容丰富。现象学、新康德主义、世俗人文主义、分析哲学与解释学哲学，应有尽有。这些思想家以各自的方式研究和批判后现代思想的不同方面。他们汲取后现代思想中的批判要素，致力于振兴哲学对话，这种对话相信人类的有限——同时也相信人类的未来。

我们的第一个例证是保罗·利科，上文已经介绍过这个哲学家。在其1986年所做的吉福德讲座《作为他者的自身》(1992)一书中，在考察了后现代思想家

提出的那些批评之后，利科再次把目光转向人的自我。他试图重新理解语言哲学中作为说话者的自我的统一性，传说与历史中自我的叙事性统一，以及列维纳斯所谓道德规范的自我与他者的统一。这既不是一种简单的新现代主义，也不是另一种形式的后现代主义。他提出了一种新的思想。

我们还要讨论另一个吉福德讲座，即阿拉斯代尔·麦金泰尔于1988年所做的那些演讲。上文介绍其哲学时，我们故意绕过了这些讲义。在《道德研究的三种不同方法》一书中，麦金泰尔考察了当代道德哲学领域三个最重要的思想传统，他称之为“百科全书”、“系谱学”与托马斯主义。[135]这些讲座的与众不同之处在于，他为这三个思想传统选取了恰当的例证，每个例证都是19世纪的经典著作：著名的《大英百科全书》第九版(1875—1889)代表现代思想，尼采及其系谱学代表后现代思想，教皇通谕《永恒之父》代表托马斯主义。麦金泰尔对后现代思想持批评态度，在伦理学问题上尤其如此。他认为，系谱学是人们进行批判的一种有力武器，可是，它过于消极，很容易沦为文化相对主义。他也对现代主义进行了猛烈的抨击。这种批判为他所理解的托马斯主义铺平了道路。这种理论不但吸收了后现代思想的某些概念，而且超越了系谱学，因为它把道德规范置于传统的合理性之上。在麦金泰尔看来，人的自我是“社会中的自我”，而非现代主义所谓的超验自我。 319

热衷于后现代思想的另一位基督徒哲学家是让—卢克·马里恩(Jean-Luc Marion, 1946—)。[136]他既是巴黎大学的教授，又是芝加哥大学神学院的教授，是当代最著名的天主教学者之一。人们完全可以把马里恩看作现象学传统(特别是胡塞尔与海德格尔的现象学)在法国后现代哲学中的进一步发展。其著作并非真的不同于后现代思想。有些思想家提出一些与宗教有关的哲学论题，马里恩对这些论题的回复以及他对哲学的新贡献，对于那些希望正确对待后现代转向的基督徒知识分子来说具有重要意义。[137]人们也许会说，他对后现代思想中的尼采式论点持批评态度，因此，他是以批评的态度来研究后现代思想的。马里恩受教于巴黎大学，是德里达的学生，热衷于一些有利于信仰的哲学问题，如偶像、赐予(恩赐、恩典)、启示与爱(宽容)。一些大陆哲学家，例如大名鼎鼎的海德格尔、列维纳斯与德里达，都讨论过宗教问题，他对这些哲学家的回应，建立了一种有利于神学的现象学哲学。与利科一样，马里恩总是小心翼翼地说，他搞的是哲学，而不是伪装起来的神学。还是和利科与伽达默尔一样，马里恩把神学当作 320

真正的会话伙伴。

文森特·德贡布(Vincent Descombes, 1943—　)代表了法国哲学中一个与众不同的方面。他是巴黎高等社会科学研究院的教授,从1992年开始,他就任教于此。其著作综合了分析哲学与大陆哲学的方法,但他还是属于分析哲学的阵营。作为一个年青学者,德贡布曾花费数年时间,研读现象学与海德格尔哲学,他撰写了一部尽显其才华横溢、风格独特的著作《当代法国哲学》(1979),阐述1932—1978年的法国哲学。这部既有知识性又有批判性的著作,与法国的后现代思想公开决裂。[138]这部名著批判了法国的后结构主义思想。批判者熟悉这种思想,所以他能够提出由内而外的批评。在这部早期著作中,德贡布聚焦于法国的尼采式思想的风格、其激进的主张与宏伟的气势,最后他感叹说,这种思想导致了哲学中的虚无主义,这种虚无主义认为,"词语本身没有任何意义,它只有比喻义,因此,概念不过是伪装起来的比喻;真正的文本是不存在的,存在的只是翻译作品;真理是不存在的,存在的只是东拼西凑的东西或拙劣的模仿"。[139]德贡布曾暗示,他要超越尼采式的批判,建立一种更好的哲学。为了实现这个诺言,他撰写了几部高雅的哲学著作,这些作品见解独到,中规中矩,代表了他在哲学领域的贡献。[140]他以维特根斯坦和分析哲学的方式著书立说,不过,他也研究大陆思想,最近,他又出版了一部具有重要意义的两卷本专著,研究探讨语言哲学和心灵哲学。[141]就巴黎的哲学家而言,德贡布的处境说明,他既坚持走自己的路,又坚持与大陆哲学进行对话。他努力使哲学贴近日常法语和哲学传统中的关键词汇,他希望建立一种适度的形而上学,以及一种没有笛卡尔式的我思的心灵哲学。这说明,他正在把目光重新转向人类。[142]

多米尼克·雅尼科(Dominique Janicaud, 1937—2002)毕生致力于研究海德格尔,传播现象学,他因此名扬法国。[143]他在尼斯大学担任教授多年,65岁时意外离世。他是海德格尔的学生,热衷于现象学的严密性及其方法的纯洁性。他著有《合理性与历史性》(1991)与《"完全开放的"现象学:法国大辩论之后》(1998),这些著作清楚地表明,当现象学经历并超越了后现代思想之后,雅尼科试图从哲学上解释合理性,坚持现象学那种深思熟虑的方法论。[144]他分析、批判了近年来出现于法国哲学界的"神学转向",并为此编纂文选,所以他蜚声英语世界。他告诉我们,这部文选实际上是德贡布的《当代法国哲学》的一个"附录",因为它考察了1979年以来,现象学领域的哲学家热衷于讨论的一些问题。[145]有宗

321

教信仰和没有宗教信仰的哲学家，在现象学领域所做的这种有趣的转向，很值得一读。[146]如果深入阐述这些文献，我们就要进入21世纪的腹地，就会偏离我们正在进行的对20世纪后现代思想的总结。我们之所以探讨雅尼科，是因为在海德格尔与法国后现代思想谢幕之后，他仍然关注现象学中的理性、方法、清晰性与严密性（马里恩也有这一特点）。实际上，在《理性的力量：科学、技术与思想的未来》（1985）一书中，正是在他所谓自己已摆脱了理性束缚的那些段落，他对海德格尔持批评态度。在后来出版的一本小册子《论人的处境》（2002）一书中，虽然置身于一个技术的时代，但他仍在探求人类的本性。这本小册子所关注的问题，既有哲学意义，又有实际用途："人（原文如此）开始怀疑，他是否有能力完成其使命。根据他对自身与环境的所作所为，他能相信其作出判断和承担责任的能力吗？"这种简要介绍已经表明，雅尼科是我们的又一例证，特别是在现象学领域，在理解与批判后现代思想的同时，他又坚持一种与此不同的哲学。

我们的下一个例证，是一对富有活力的学者：吕克·费希（Luc Ferry，1951— ）与阿兰·雷诺（Alain Renaut，1948— ），在目前的法国哲学界，他们具有相当大的影响力。"激进的"法国后现代哲学起源于1968年的学生运动。费希与雷诺对这种哲学的评述和批判引发很多争议。因此，他们成为法国哲学界的重要人物。《六十年代的法国哲学》（1985）一书，猛烈抨击了福柯、拉康与德里达等思想家的风格与论点。该书的副标题表明了作者的立场：《论反人文主义》。他们认为，60年代的那些激进的法国哲学家在鼓吹人类的死亡、拒斥自由主义的民主思想的同时，也拒斥了政治和伦理不可或缺的基本人权。数年后，雷诺曾这样描述这种观点："正如我们反对个人主义那样，我们必须坚信，如果没有共同的规范，主体间性组成的'共和国'就是空中楼阁。"他不主张回到现代以前的那些神圣法则或传统之中，把它们作为伦理学的基础。他认为，现在我们生活在"一个无限的、开放的世界之中，如果说这个世界具有某种意义、某些价值观念或道德规范，那么，唯有通过主体，并且为了主体，它才能拥有这些特征"。[147]尽管1985年出版的这本小册子聚讼纷纭（或许正是因为这一特点），费希与雷诺的事业却蒸蒸日上。现在，他们都是巴黎大学的教授，费希还担任法国教育部长数年。他们继续批判法国的后现代思想，编纂了《我们为什么不相信尼采》（1991）等文集，还撰写了一些很有分量的学术专著。这些作品清楚地表明，他们试图通过后现代思想，回到康德那里去。[148]费希主张返归人文主义，他所撰写的两部探

322

讨美学与伦理学的专著就是明证(这些著作很容易让人想到康德的第二与第三《批判》)。[149]雷诺也热衷于在法国哲学界复兴康德思想,建立后形而上学的主体哲学。举例来说,他的著作《个体的时代:论主体性的历史》(1989)以海德格尔为起点,却以康德为"终点"![150]虽然费希和雷诺都谈论后现代主义,但是他们的哲学与通常所谓的法国后现代思想迥然不同。

这一节简要介绍了20世纪末的几位哲学家,我们试图概述当代哲学中的一种思想倾向或生存空间,这种思想倾向或生存空间,既不属于现代,也不属于后现代。这并不是一个学派,我们也不能说,这种思想倾向或策略,必然出现于"后现代思想之后"。毋宁说,这些哲学家正在与通常所谓的"后现代思想"这种文化现象进行斗争,不过,他们所坚持的哲学,不同于后现代思想(马里恩也许是一个例外)。我们称此为一种"进步",不是因为人们已经忘掉了后现代思想,而是因为这些哲学家研究和批判了后现代思想。他们试图开辟一条不同于后现代思想的道路。我们所讨论的这种哲学,既不是要返归现代思想,也不是要修正后现代思想。这是一种新的思想或方法,它吸收了现代性和后现代性的优点。但是,它既非前者,亦非后者。哲学思想的这个新领域,不过是一些互不相干的哲学论著的堆积,还是一时流行的一种风尚,抑或一个具有重要意义的新方向,我们不得而知。这些声音各不相同,我们只能说,它们有助于我们理解西方哲学中的后现代转向。有人对后现代思想提出了既有学术性、又有趣味性的批评,对热衷于此类批评的读者来说,这些著作确实值得一读。

323

注　释

1. 后现代思想是一个广义的文化概念,读者可参阅:Kevin Hart, *Postmodernism: A Beginner's Guide* [Oxford: Oneworld, 2004]; Simon Malpas, *The Postmodern* [London: Routledge, 2005],或者 Steven Connor, ed. *The Cambridge Companion to Postmodernism* [New York: Cambridge University Press, 2004]。
2. Frederick Jamison, "The Cultural Logic of Late Capitalism" (1984),再版于其 *Postmodernism* [Durham, N.C.: Duke University Press, 1991]。另请参阅 Lee Hardy, "Postmodernism as a Kind of Modernism",载于 Merold Westphal, ed. *Postmodern Philosophy and Christian Thought* [Bloomington: Indiana University Press, 1999], pp.28—

43。后现代思想不是现代思想的对立面。

3. Agnes Heller and Ferenc Fehér, *The Postmodern Political Condition*[New York: Columbia University Press, 1988], p.1.

4. 我们将在本章的后面一部分看到,启蒙运动的理性以及整个西方哲学,都坚持男性中心论,这是后现代女性主义理论所提出的批评之一。

5. 关于尼采与克尔凯郭尔,请参阅:Wilkens and Padgett, *Christianity and Western Thought*, 2:154—180。

6. Søren Kiekegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, 2 vols., ed., Howard V. Hong and Edna H. Hong(Princeton: Princeton University Press, 1992), 1:118.

7. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*[Minneapolis: University Minnesota Press, 1984].关于利奥塔的思想及其重要文献,请参阅:*The Lyotard Reader*, ed. Andrew Benjamin(Oxford: Blackwell, 1989)。

8. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, p.34.

9. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, p.27.

10. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, p.37.

11. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, p.xxiv.

12. 利科把心理分析当作"对怀疑的一种解释",载于其 *Freud and Philosophy*[New Haven: Yale University Press, 1970]。

13. 参见其 *Warranted Christian Belief*[New York; Oxford University Press, 1999], pp.438—456,他严厉地批评了后现代主义(特别是罗蒂的观点)。关于普兰丁格对罗蒂的批评,学术界也有过评论,请参阅:G. Flijah Dann, *After Rorty*[London: Continuum, 2006], pp.109—126。

14. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed.(Chicago: University of Chicago Press, 1970).库恩在许多文章中解释和发展了该书的思想,这些文章收录于:*The Essential Tension*[Chicago: University of Chicago Press, 1977],以及 *The Road since Structure*[Chicago: University of Chicago Press, 2000]。以下著作很好地、简明扼要地介绍了库恩的哲学:Alexander Bird, *Thomas Kuhn*[Chesham: Acumen, 2000]。

15. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, p.10.

16. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, p.148.

17. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, p.149.

18. *The Road since Structure*, p.220.

19. 罗蒂逝世于2007年,时任 Stanford University 比较文学荣誉退休教授。以下著作很好地、简明扼要地、不加批评地介绍了他的思想:Richard Rumana, *On Rorty*[Belmont, Calif.: Wadsworth, 2000]。以下著作以很肯定的语气,阐述了他的思想:Alan Malachowski, *Richard Rorty*[Chesham: Acumen, 2002]。至于其哲学自传与参考书目,请参阅以下著作的有关部分:Randall E. Auxier, ed., *The Philosophy of Richard M. Rorty*[La Salle, Ill.: Open Court, 2008]。罗蒂的英文版主要哲学著作有:(主编) *The Linguistic Turn*[Chicago: University of Chicago Press, 1967]; *Philosophy and the Mirror of Nature*[Princeton: Princeton University Press, 1979]; *The Consequences of Pragmatism*[Minneapolis:

University Minnesota Press, 1982]; *Contingency, Irony and Solidarity* [New York: Cambridge University Press, 1989],以及三卷本的哲学论文集,均由 Cambridge University Press 出版:*Objectivity, Relativism and Truth* [vol.1, 1991], *Essays on Heidegger and Others* [vol. 2, 1991],以及 *Truth and Progress* [vol.3, 1998]。以下重要著作收录了人们对罗蒂的批评以及他的回应:Robert Brandom, ed., *Rorty and His Critics* [Oxford: Blackwell, 2000]。

20. *Philosophy and the Mirror of Nature*, p.369.
21. *Philosophy and the Mirror of Nature*, pp.370—371.
22. 请参阅其哲学文集的第三卷:*Truth and Progress*。
23. 关于 Goodman 哲学的导论,请参阅:Daniel Cohnitz, *Nelson Goodman* [Chesham: Acumen, 2006]。
24. Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking* [Indianapolis: Hackett, 1978].
25. *Contingency, Irony and Solidarity*, p.73.
26. 在以下论文中,罗蒂用这个术语来阐述其观点:"Is Truth a Goal of Inquiry?",再版于 *Truth and Progress*。
27. 请参阅 Brandom, *Rorty and His Critics*,著名哲学家指出其在分析真理、证明与实在时所存在的问题。
28. *Consequences of Pragmatism*, p.153.
29. "Pragmatism, Relativism and Irrationalism" [1979],再版于其 *Consequences of Pragmatism*, pp.160—175。
30. *Consequences of Pragmatism*, p.166.
31. *Consequences of Pragmatism*, p.168.
32. 请参阅 Susan Haack 与罗蒂在"庸俗实用主义"问题上的争论:Herman J.Saakampf Jr., ed., *Rorty and Pragmatism: The Philosopher responds to His Critics* [Nashville: Vanderbilt University Press, 1995], pp.126—153。
33. 参见 Cornel West and John Rajchman, eds., *Post-Analytic Philosophy* [New York: Columbia University Press, 1985]。
34. Ray Monk, *Ludwig Wittgenstein* [London: Cape, 1990],以及 *Bertrand Russell*, 2 vols. (London: Cape, 1998, 2000)。
35. 例如 Robert Wick, *Modern French Philosophy* (当代法国哲学) [Oxford: Oneworld, 2003],只是在一个很不起眼的脚注中,才提到列维纳斯;Vincent Descombes 的历史叙事 *Modern French Philosophy* [New York: Cambridge University Press, 1980],只是在论述德里达时,才顺便提了一下列维纳斯。
36. 关于列维纳斯的导论,请参阅:Adriaan Peperzak, *To the Other* [West Lafayyette, Ind.: Perdue University Press, 1993]; Colin Davis, *Levinas* [Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996];或者 Simone Critchley and Robert Bernasconi, eds., *The Cambridge Companion to Levinas* [New York: Cambridge University Press, 2002],该书附有一个很好的参考书目,介绍了这方面的第一手与第二手资料。关于其传记,请参阅:Salomon Malka, *Emmanuel Levinas* [Pittsburgh: Duquesne University Press, 2006]。其主要论文,收录于以下这部好文集之中:Adriaan Peperzak, et al., eds., *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical*

Writings[Bloomington: Indiana University Press, 1996],或者 Sean Hand, ed., *A Levinas Reader*(列维纳斯读本)[Oxford: Blackwell, 1989]。

英文版的列维纳斯的主要哲学著作有:*Time and the Other*[Pittsburgh: Duquesne University Press, 1985]; *Existence and Existents*[The Hague: M.Nijhoff, 1978]; *Totality and Infinity*[Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969]; *Otherwise than Being or Beyond Essence*[The Hague: M.Nijhoff, 1981]; *God, Death and Time*[Stanford: Stanford University Press, 2000];以及两个文集:*Collected Philosophical Papers*[The Hague: M. Nijhoff, 1987],以及 *Discovering Existence with Husserl*[Bloomington: Indiana University Press, 1988]。列维纳斯的很多著作与论文,探讨了圣经、塔木德与犹太文化,例如:*Beyond the Verse*[Bloomington: Indiana University Press, 1994]; *Difficult Freedom: Essays on Judaism*[Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990]; *New Talmudic Readings*[Bloomington: Indiana University Press, 1990],以及 *Of God Who Comes to Mind*[Stanford: Stanford University Press, 1998]。

37. 其博士论文,是法语世界研究胡塞尔现象学的第一部著作,该书将现象学介绍给法语世界的哲学家,为法国的现象学创造了很多术语(这些术语当然是依据胡塞尔与海德格尔的德语原著):*The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology*[Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1995]。
38. 参见其论文"Ethics as First Philosophy",载于 *A Levinas Reader*, pp.75—87。
39. *Totality and Infinity*, p.43.
40. 有时,列维纳斯用圣经词语"邻舍"(neighbor)来替换"他者"(Other),例如 *Existence and Existents*(生存与生存者),p.95:"他者即邻舍——但是,这种亲近并不是人们走向融合的一个阶段或较低层次。"
41. *Totality and Infinity*, pp.48—50, 197—198;另请参阅 Rene Descartes, "Third Meditation",载于 *The Philosophical Writings of Descartes*, ed. John Cottingham et al., 3 vols.(New York: Cambridge University Press, 1984), 2:31—35。
42. *Totality and Infinity*, pp. 48—51, 102—103;另请参阅 Plato, *The Republic*, book 7 (509b)。
43. *Totality and Infinity*, p.43,粗体为我所加。
44. *Totality and Infinity*, pp.40, 211.
45. *Nine Talmudic Studies*, p. 182,引自 *In the Time of the Nations*[Bloomington: Indiana University Press, 1994], p.174,粗体为作者所加。
46. 参见其论文"The Trace of the Other",载于 *Deconstruction in Context*, ed. Mark Taylor (Chicago: University of Chicago Press, 1986), pp.345—359。
47. 参见其论文"God and Philosophy",载于 *Of God Who Comes to Mind*;又载于 *Collected Philosophical Papers*。
48. "Transcendence and Evil",载于 *Collected Philosophical Papers*, pp.185—186。
49. Derrida, "Violence and Metaphysics",载于其 *Writing and Difference*[Chicago: University of Chicago Press, 1978]。十年后,Edith Wyschogrod 发表了专门研究列维纳斯的第一部英文专著:*Emmanuel Levinas*[The Hague: M.Nijhoff, 1974]。
50. *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p.178.

51. "Violence and Metaphysics", pp.108—117.
52. *Otherwise than Being or Beyond Essence*, pp.5—7.
53. Levinas, *On Escape*[Stanford: Stanford University Press, 2003], p.49. 这篇短文不接受一开始提出的这个观点,并提出反对的理由和根据。
54. *Otherwise than Being or Beyond Essence*, p.141.
55. 该书有许多译本,例如 Gia-Fu Feng and Jane English(New York: Vintage, 1989)。关于汉英对照的、有注释的译本,请参阅:Laozi, Dao de jing(道德经), trans. and ed. Roger T.Ames and David L.Hall(New York: Ballantine, 2003)。
56. *Tao Te Ching*, chapter 56;载于 Feng and English, p.59。
57. 这是其很有吸引力的著作之一:Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*[Stanford: Stanford University Press, 1999]。
58. 这个词是指同情或参加过 1968 年夏发生在巴黎的左派学生运动,通常称之为"五月风暴"。请参阅:Peter Starr, *Logics of Failed Revolt: French Theory after May '68*[Stanford: Stanford University Press, 1995]。
59. 对福柯的简短而可靠的介绍,请参阅:Gary Gutting, *Foucault: A Very Short Introduction*[Oxford: Oxford University Press, 2005],以及关于他的传记:David Macey, *Michel Foucault*[London: Reaktion, 2004]. Macey 还写了一个篇幅较长的传记:*The Lives of Michel Foucault*[New York: Pantheon, 1993]。*The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow (New York: Pantheon, 1984),也是一个很好的导论。篇幅更长的著作有:Gary Gutting, ed. *The Cambridge Companion to Foucault*, 2nd ed.[New York: Cambridge University Press, 2000],该书还附有一个很好的参考书目;David Cozens Hoy, ed., *Foucault: A Critical Reader*[Oxford: Blackwell, 1986]; Lois McNay, *Foucault: A Critical Introduction*[New York: Continuum, 1994],或者 Clare O'Farrell, *Michel Foucault*[London: Sage, 2005]。

福柯的英文版主要著作有:*Madness and Civilization*[New York: Pantheon, 1965],新译本要好得多:*History of Madness*[London: Routledge, 2006]; *The Birth of the Clinic*[New York: Vintage, 1973]; *The Order of Things*[New York: Random House, 1970]; *The Archaeology of Knowledge*[New York: Pantheon, 1972]; *Discipline and Punish*[New York: Pantheon, 1977]; *History of Sexuality Volume 1: An Introduction*[New York: Pantheon, 1978]; *History of Sexuality Volume 2: The Use of Pleasure*[New York: Pantheon, 1985]; *History of Sexuality Volume 3: The Care of the Self*[New York: Pantheon, 1984]. 其宗教观收录于:*Religion and Culture*, ed. Jeremy R.Carrette(London: Routledge, 1999),该书的某些部分,本来是 *History of Sexuality* 的第四卷。他接受过很多采访,发表过很多短文,这些都收录于三部文集:vol.1, *Ethics: Subjectivity and Truth*[1997]; vol.2, *Aesthetics, Method and Epistemology*[1998];以及 vol.3, *Power*(权力)[2001],这三部文集的总称是:*The Essential Works of Foucault 1954—84*[New York: New Press, 1997—2001]。他在法兰西学院所做的那些思想新颖、令人信服的讲座(1973—1984),也正在编辑出版的过程中:*Abnormal*(1974—1975)(New York: Picador, 2003); *Society Must Be Defended*[1975—1976](New York: Picador, 2003); *Psychiatric Power*[1973—1974](New York: Palgrave Macmillan, 2006); *The Hermeneutics of Subject*

[1981—1982](New York: Palgrave Macmillan, 2006); *Security, Territory and Population*[1977—1978](New York: Palgrave Macmillan, 2007)。他在全世界、在许多学科领域都有影响力,因此,关于福柯的二手资料浩如烟海,这个数字还在增长!截止到1991年的参考书目,请参阅:Joan Nordquist, *Michel Foucault*, 2 vols.(Santa Cruz: Research & Reference, 1986, 1992)。另请参阅以下网址:www.foucault.info。

60. *The Archaeology of Knowledge*, p.17.
61. 节译本、1965年版的 *Madness and Civilization*,已被新版的全译本 *History of Madness* 取代了。德里达早年(1963)对该书的批评值得一读:"Cogito and the History of Madness",再版于其 *Writing and Difference*。福柯的回应是,"My Body, This Paper, This Fire",再版于其 *Aesthetics, Method and Epistemology*。
62. 此前,我们在讨论利科的那一章,已经对结构主义做了介绍。
63. "L'homme est-il mort?"(1966), essay 39 in *Dits et ècrits*, 4 vols.(Paris: Gallimard, 1994), 1:540—544,引自540—541。该文尚未被翻译为英语,请参阅 *The Order of Things*, pp. 248—249, 351—353, 373—387,作者谨慎地表述了类似的观点,没有过多地强调当代政治。
64. *Discipline and Punish*, p.170.
65. 参见"The Birth of Biopolitics",载于 *Ethics*, pp. 73—79; *History of Sexuality*, 1: 140—145。
66. *Society Must Be Defended*, p.8.
67. *Society Must Be Defended*, p.9.
68. *Discipline and Punish*, p.202.
69. *Society Must Be Defended*, p.252.
70. *Ethics*, p.300.
71. *Ethics*, p.527.
72. 参见"About the Beginnings of the Hermeneutics of the Self"(1980),再版于 *Religion and Culture*。
73. 参见对其伦理学的研究:James Bernauer, *Michel Foucault's Force of Flight* [Atlantic Highlands: Humanities, 1990], p.184。
74. 关于其哲学的介绍,请参阅:Jonathan Culler, *On Deconstruction* [London: Routledge, 1982]; Christina Howells, *Derrida*[Cambridge, Mass.: Polity, 1999];以下著作的有关部分:Richard Kearney, *Debates in Continental Philosophy*[New York: Fordham University, 2000];或者 Mark Dooley and Liam Kavanagh, *The Philosophy of Derrida* [Stocksfield: Acumen, 2007];从文学的角度,讨论德里达的著作有:Nicholas Royle, *Jacques Derrida* [London: Routledge, 2003];或者 Penelope Deutscher, *How to Read Derrida* [London: Granta, 2005]。另请参阅:*A Derrida Reader*, ed. Peggy Kamuf(New York: Columbia University Press, 1991)。篇幅较长的有:John Llewelyn, *Derrida on the Threshold of Sense* [London: Macmillan, 1986]; Irene Harvey, *Derrida and the Economy of Différance* [Bloomington: Indiana University Press, 1986]; Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986];以及 Christopher Norris, *Derrida* [Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987]。
75. 到1991年为止,有用的、带注解的第一手和第二手文献的参考书目,请参阅:William R.

Schultz Lewis L.B.Fried, *Jacques Derrida*[New York: Garland, 1992],以及最近列出的一个参考书目:Peter Zeillinger, *Jacques Derrida Bibliographie*[Wein: Turia & Kant, 2005],作者的网页也更新了:www.univie.ac.at/derrida;另请参阅非常有用的德里达网页:www.hydra.umn.edu/derrida。人们正在编辑和翻译其译著,其参考书目会变得越来越长。

除了以下三部关于胡塞尔的论著,德里达的主要哲学著作还包括(除非另作说明,以下著作均由 Chicago: University of Chicago Press 出版):*Writing and Difference*(1978);*Dissemination*(1981); *Margins of Philosophy*(1982); *The Post Card*(1987); *Limited, Inc.*[Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1988]; *The Truth in Painting*(1987); *Of Spirit: Heidegger and the Question*(1989); *The Gift of Death*(1995); *Given Time I*(1993); *Specters of Marx*[London: Routledge, 1994]; *The Politics of Friendship*[London: Verso, 1997];及其采访录和杂文:*Positions*[1981]; *Points*[Stanford: Stanford University Press, 1995],以及 *Negotiations*[Stanford: Stanford University Press, 2002]。德里达撰写的悼词,也是有趣的、清晰的、甚至很感人的读物:许多悼词与杂文收录于:*The Work of Mourning*[2003]。

76. 参见德里达,"Limited Inc. a b c ..."(1977),再版于 *Limited, Inc.*,以及 *Glas*[Lincoln: University of Nebraska Press, 1986]。"On Searle and Derrida's Debate",参见 James K.E. Smith, "Limited Incarnation",第 6 章,Bruce E. Benson, James K. E. Smith and Kevin Vanhoozer, eds., *Hermeneutics at the Crossroads*[Bloomington: Indiana University Press, 2006]。

77. 这些早期作品是其硕士论文(完成于 1954 年,出版于 1990 年):*The Problem of Genesis in Husserl's Philosophy*[Chicago: University of Chicago Press, 2003];他还翻译、介绍了胡塞尔后期的部分著作:*Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction*, rev. ed.[Lincoln: University of Nebraska Press, 1989];以及 *Speech and Phenomena*[Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973]。

78. 参见以下哲学参考书目:Jason Powell, *Jacques Derrida*[New York: Continuum, 2007],第二手的分析和自传,请参阅:Geoffrey Bennington and Jacques Derrida, *Jacques Derrida*[Chicago: University of Chicago Press, 1993]。

79. 现收录于 *Writing and Difference*(1978), pp.278—293。

80. *Newsweek* 119(新闻周刊), no.21(May 25, 1992):42.参见由几位著名哲学教授署名的信件,以及德里达关于这个事件的采访录,载于"*Honoris Causa*",再版于 *Points*, pp.399—421。甚至在德里达死后,这件事情仍困扰着 Simon Blackburn,他是剑桥大学的分析哲学教授:参阅其"Derrida Deserves Some Credit for Trying",载于 *Times Higher Education Supplement* 1666(November 12, 2004):16。

81. 本书此前曾介绍过海德格尔。常有人说,德里达的延异,是海德格尔所谓本体论差异的翻版,请参阅:Kevin Hart, *The Trespass of the Sign*[New York: Cambridge University Press, 1989], pp.84—93; Gasche, *The Tain of the Mirror*, pp.177—185。

82. 早年讨论胡塞尔哲学时,德里达用过这个词,只是在一次著名的讲座中,他才将它介绍给哲学家:"Différance"(1968),转载于 *Speech and Phenomena*,以及 *Margins of Philosophy*。有一部很有用的文集,专门讨论这次讲座:*Derrida and Différance*, ed. David Wood and Robert Bernasconi(Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1988)。

83. *Of Grammatology*, p.150; *Writing and Difference*, p.289.
84. “形而上学的历史……是作为‘在场’的存在的全部规定性”,*Writing and Difference*, p.279,粗体为作者所加。另请参阅 *Of Grammatology* 的译者序:trans. Gayatri Chakravorty Spivak, p.xxi。
85. *Positions*, p.26; *Of Grammatology*, p.4.
86. “Structure, Sign and Play”,载于 *Writing and Difference*, p.280。
87. *Of Grammatology*, p.283.
88. Tao Te Ching,第二章;Ames and Hall, Dao de jing, p.80,粗体为我所加。
89. 请参阅“Structure, Sign and Play”, p.289。另请参阅:Kevin Hart, *The Trespass of the Sign*, p.26,他也提出同样的观点。
90. *Speech and Phenomena*, p.142.
91. *Of Grammatology*, p.158.
92. *Limited, Inc.*, p.148.
93. Derrida, *Ethics, Institutions and the Right to Philosophy* [Langham, Md.: Rowman & Littlefield, 2002], p.51.
94. 请参阅:David F.Krell, *The Purest of Bastards: Works of Mourning, Art and Affirmation in the Thought of Jacques Derrida* [University Park: Pennsylvania State University Press, 2000]。
95. 德里达在 1989 年做了一个著名演讲,在这次演讲中,他认为“人们不应该解构正义”。关于这次演讲“Force of Law”,以及其他杂文,请参阅:Drucilla Cornell, ed. *Deconstruction and the Possibility of Justice* [New York: Routledge, 1992]。从社会正义或伦理学的角度探讨德里达哲学的著作,请参阅:Mark Dooley and Liam Kavanaph, *The Philosophy of Derrida*, chapter 4;另请参阅:Richard Beardsworth, *Derrida and the Political* [London: Routledge, 1996]; Simon Critchley, *The Ethics of Deconstruction*, 2nd ed. (West Lafayyette, Ind.: Perdue University Press, 1999);或者 A.J.P.Thomson, *Deconstruction and Democracy* [London: Continuum, 2005]。关于德里达与神学的著作,请参阅:Kevin Hart, *The Trespass of the Sign*; John Caputo, *The Prayers and Tears of Derrida* [Bloomington: Indiana University Press, 1997]; Yvonne Sherwood and Kevin Hart, eds., *Derrida and Religion: Other Testaments* [London: Routledge, 2005];或者 Theodore W. Jennings Jr., *Reading Derrida/Thinking Paul* [Stanford: Stanford University Press, 2006]。
96. *Derrida's Elsewhere*,导演:Safaa Fathy,最初拍摄于西班牙:D'ailleurs, Derrida(1999); *Derrida*(2002),导演:Kirby Dick and Amy Ziering Kofman,由 Zeitgeist Films 发行光盘。
97. 应该对 Hélène Cixous 和 Michèle LeDoeuff 的著作进行更详细的阐述。其作品均选自 *French Feminism Reader*, ed. Kelly Oliver(Langham, Md.: Rowman & Littlefield, 2000)。
98. 关于其生平、思想与参考书目,请参阅:Claudia Card, *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, [New York: Cambridge University Press, 2003]。对其思想的简要介绍,请参阅:Sally Scholz, *On Beauvoir* [Belmont: Wadsworth, 2000]。已经出版了几部关于她的传记,其中之一是:Deirdre Bair, *Simone de Beauvoir* [New York: Simon & Shuster, 1990]。
99. 对“学术型”哲学感兴趣的读者可以认为,波伏娃只是在阐述萨特的更为深刻的思想。近年来,一些持修正论的哲学史家认为,萨特的某些思想,是由波伏娃首先提出的。于是他们把

这些思想以小说的形式发表出来。包括对波伏娃的采访在内的历史证据表明，他们的相互依赖大于以上假设。关于这种修正论的观点，请参阅：Edward and Kate Fullbrook, *Simone de Beauvoir and Jean-Paul Sartre*[New York: Basic Books, 1993]。关于他们之间的相互依赖，请参阅：Karen Green, "Sartre and de Beauvoir on Freedom and Oppression"，载于 Julien Murphy, ed., *Feminist Interpretations of Jean-Paul Sartre* [University Park: Pennsylvania State University Press, 1999], pp.175—199，以及 Max Deutscher, *Genre and Void*[Aldershot, U.K.: Ashgate, 2003], pp.xxii—xxxi。

100. 此前，我们已经讨论过包括《存在与虚无》在内的萨特著作。

101. Simone de Beauvoir, *She Came to Stay*[London: Flamingo, 1984].

102. Simone de Beauvoir, *The Second Sex*[New York: Knopf, 1952].

103. *The Second Sex*, p.xvi.

104. *The Second Sex*, p.xvi.

105. *The Second Sex*, p.267.

106. *The Second Sex*, p.731.

107. 参见 Toril Moi, *Feminist Theory and Simone de Beauvoir*[Oxford: Blackwell, 1990]，或者 Emily Grosholz, ed., *The Legacy of Simone de Beauvoir* [Oxford: Oxford University Press, 2004]。

108. 对其思想的介绍，请参阅：*The Irigaray Reader*, ed. Margaret Whitford (Oxford: Blackwell, 1991); Margaret Whitford, *Luce Irigaray*[London: Routledge, 1992]；水平较高的读者可参阅：Alison Stone, *Luce Irigaray and the Philosophy of Sexual Difference* [New York: Cambridge University Press, 2002]。已经翻译成英语的伊利格瑞著作有：*Speculum of the Other Woman*[Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985]; *This Sex Which Is Not One* [Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1985]; *Marine Lover of Friedrich Nietzsche*[New York: Columbia University Press, 1992]; *An Ethics of Sexual Difference*[Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, 1993]; *Sexes and Genealogies* [New York: Columbia University Press, 1993]; *The Forgetting of Air in Martin Heidegger* [Austin: University of Texas Press, 1999]; *To Speak Is Never Neutral* [London: Routledge, 2002]。

109. 关于拉康的介绍，请参阅：Sean Homer, *Jacques Lacan*[London: Routledge, 2005]。拉康的著作对伊利格瑞和克里斯蒂娃均有重大影响。

110. 参见其 *To Speak Is Never Neutral*。

111. *An Ethics of Sexual Difference*, p.5.

112. 参见"Divine Women"(1986)，再版于 *Sexes and Genealogies*。另请参阅其 *Prières Quotidiennes: Everyday Prayers*[Paris: Maisonneuve et Larose, 2004]。

113. 参见其 *Elemental Passions* [London: Routledge, 1992]，导论性的读物；*Marine Lover of Friedrich Nietzsche*；以及 *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*。

114. 例如 *Democracy Begins Between Two*[London: Routledge, 2001]。

115. *An Ethics of Sexual Difference*, p. 127. 另请参阅 *I Love to You* [London: Routledge, 1996]，这是近来出版的一部关于黑格尔、伦理学与性别差异的著作。

116. 请参阅 *An Ethics of Sexual Difference*, pp.101—111。

117. 对其思想的介绍，请参阅：John Lechte，*Julia Kristeva*[London：Routledge，1990]，或者带有导论和参考书目的两个文集：*The Kristeva Reader*，ed. Toril Moi[New York：Columbia University Press，1986]；以及 *The Portable Kristeva*，ed. Kelly Oliver[New York：Columbia University Press，1997]。其英文版的主要理论著作有（均由 Columbia University Press 出版）：*Revolution in Poetic Language*（1984）；*Desire in Language*（1980）；*Powers of Horror*（1982）；*Language，the Unknown*（1989）；*Tales of Love*（1987）；*In the Beginning was Love*（1988）；*Black Sun：Depression and Melancholy*（1989）；*Strangers to Ourselves*（1991）；*New Maladies of the Soul*（1995）；*The Sense and Non-Sense of Revolt*（2000）。
118. 许多人认为，巴赫金是 20 世纪俄国最重要的文艺理论家。另请参阅：Gary Saul Morson and Caryl Emerson，*Mikhail Bakhtin：Creation of a Prosaics*[Stanford：Stanford University Press，1990]。
119. Kristeva，*Séméiotiké*（Paris：Seutil，1969），尚未全部翻译成英语，请参阅：*The Kristeva Reader*，pp.24—87；或者 *Revolution in Poetic Language*（1984），pp.21—24。
120. Plato，*Timaeus*，§52. Chora 的意思是地方或区域。
121. 泰凯尔派（Tel Quel）在 20 世纪 60 年代的巴黎出版过一个激进的刊物，这个团体的成员都是一些著名的知识分子，曾参与左岸的政治活动和 1968 年的学生暴动。请参阅：Patrick Ffrench，*The Time of Theory：A History of Tel Quel（1960—1983）*（Oxford：Oxford University Press，1995）。
122. *Desire in Language*，p.124.
123. *Revolution in Poetic Language*，p.80.
124. *Revolution in Poetic Language*（1984），p.233.
125. *The Sense and Non-Sense of Revolt*，p.7.
126. 对其思想简明扼要的介绍，请参阅：James G. Finlayson，*Habermas：A Very Short Introduction*[Oxford：Oxford University Press，2005]。更具体的研究请参阅：Thomas McCarthy，*The Critical Theory of Jürgen Habermas*[Cambridge，Mass.：MIT Press，1981]；Erik Oddvar Eriksen and Jarle Weigard，*Understanding Habermas*[London：Continuum，2004]；以及 Stephen K. White，ed. *The Cambridge Companion to Habermas*，[New York：Cambridge University Press，1995]，该书还附有一个很好的参考书目（McCarthy 的书单已经被更新了）。哈贝马斯的主要哲学著作，已经翻译成英语的有（除非特别说明，其著作均由 MIT Press 出版）：*The Structural Transformation of the Public Square*（1989）；*On the Logic of the Social Sciences*（1988）；*Knowledge and Human Interest*[Boston：Beacon，1971]；*Legitimation Crisis*[Boston：Beacon，1975]；*A Theory of Communicative Action*，2 vols.[Boston：Beacon，1984]；*The Philosophical Discourse of Modernity*（1987）；*Moral Consciousness and Communicative Action*（1990）；*Postmetaphysical Thinking*（1992）；*Between Facts and Norms*（1996）；以及 *Truth and Justification*（2003）。
127. 参见 Herbert Marcuse，*One-Dimensional Man*[Boston：Beacon，1964]；Max Horkheimer and Theodore W. Adorno，*Dialectic of Enlightenment*[New York：Herder & Herder，1972]。哈贝马斯没有在马尔库塞的指导下学习过，因为后者在 1940 年移居美国。另请参阅：Martin Jay，*The Dialectical Imagination：A History of the Frankfurt School and the*

Institute for Social Research 1923—1950[Berkeley: University of California Press, 1996]。
128. *Knowledge and Human Interest*, p.314.
129. *Legitimation Crisis*, p.110.
130. *Legitimation Crisis*, p.95.另请参阅其 *Moral Consciousness and Communicative Action*。
131. *Moral Consciousness and Communicative Action*(1990), p.66,省略了强调字体。
132. 参见 Lasse Thomassen, ed., *The Derrida-Habermas Reader* [Edinburgh: Edinburgh University Press, 2006];其共同声明在 pp.270—277。另请参阅:Giovanna Borradori, ed., *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida* [Chicago: University of Chicago Press, 2003]。
133. 参见注释 9,载于:Derrida, "Afterword: Toward an Ethic of Discussion",收录于,pp.156—58,以及注释 44,载于其 *Memories for Paul de Man* [New York: Columbia University Press, 1989], pp.255—261。
134. Alan Sokal 是纽约大学的物理学家,他在一份后现代刊物上发表了一篇恶作剧式的文章,以证明学术的不严谨或无尊严。他还在 *Lingua Franca* 上发表了这篇文章。参见 *The Sokal Hoax*, ed.(Lincoln: University of Nebraska Press, 2000);以及 Alan Sokal and Jean Bricmont, *Fashionable Nonsense*[New York: Picador, 1998],该书也收录了这篇文章。
135. Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Inquiry*[Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990].
136. 通过对笛卡尔的重新解读,马里恩在哲学界崭露头角。参阅其:*Descartes Grey Ontology* [South Bend, Ind.: St. Augustine, 2004]; *On Descartes' Metaphysical Prism*(论笛卡尔的形而上学多棱镜)[Chicago: University of Chicago Press, 1999]; *Cartesian Questions* [Chicago: University of Chicago Press, 1999];他论述笛卡尔神学的著作的英文版即将面世。该书原名:*Sur la théologie blanche de Descartes* [Paris: Presses univ. De France, 1981]。马里恩最有名的英文著作是 *God without Being* [Chicago: University of Chicago Press, 1991]。作为现象学家,他最重要的贡献是,提出了"饱和的现象"(saturated phenomena)这个概念,他把这个概念用于其重要著作 *Being Given* [Stanford: Stanford University Press, 2001],以及其他著作。其哲学著作的数量还在增长,其中包括:*The Idol and the Distance*[New York: Fordham University, 2001]; *Prolegomena to Charity* [New York: Fordham University, 2002];以及 *The Erotic Phenomenon* [Chicago: University of Chicago Press, 2007]。
137. 请参阅:*God without Being*, *Being Given*,以及 *Prolegomena to Charity*。马里恩与神学的关系,请参阅:Robyn Horner, *Jean-Luc Marion* [London: Ashgate, 2005],以及 Kevin Hart, ed. *Counter-Experiences: Reading Jean-Luc Marion* [Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007]。
138. 法语标题的意思是"相同与不同:四十五年以来的法国哲学(1933—1978)",英语标题省略了这个年限:Modern French Philosophy[New York: Cambridge University Press, 1980]。
139. Modern French Philosophy, p.182.省略了强调字体。
140. 除了我们已经提到的那些书,另请参阅:*Objects of All Sorts*[Oxford: Blackwell, 1986],该书是 Modern French Philosophy,以及 *The Barometer of Modern Reason*[Oxford: Oxford University Press, 1993] 的续篇。

141. 只有第一卷被翻译成了英语。关于 Descombes，请参阅译者序言：*The Mind's Provisions：A Critique of Cognitivism*[Princeton：Princeton University Press，2000].第二卷是 *Les Institutions du Sens*[Paris：Minuit，1996]。
142. 参见 *The Mind's Provisions：A Critique of Cognitivism*，pp.78—83。
143. 迄今为止，其英文版的主要著作有：*Powers of the Rational*[Bloomington，Ind.：Indiana University Press，1992]；*Rationalities，Historicities*[Atlantic Highlands，N. J.：Humanities，1997]；主编：*Phenomenology and the "Theological Turn"*[New York：Fordham University，2000]；*Phenomenology "Wide Open"*[New York：Fordham University，2005]；以及 *On the Human Condition*[London：Routledge，2005]。
144. 请参阅"Philosophy Today and the Question of Rationality"一章，以及"After Heidegger"，载于 *Rationalities，Historicities*。另请参阅其 *Powers of the Rational*。
145. Janicaud，*Phenomenology and the "Theological Turn"*，p.16. *Phenomenology "Wide Open"*是这套丛书的第三部。
146. 除了 Janicaud 的文集，以及如上所述 Marion 的几部专著，有代表性的英文版著作还包括：Michael Henry，*I Am the Truth*[Stanford：Stanford University Press，2003]；Alain Badiou，*St. Paul*[Stanford：Stanford University Press，2003]；Jean-Yves LaCoste，*Experience and the Absolute*[New York：Fordham University，2004]；Jean-Louis Chréstien，*The Ark of Speech*[London：Routledge，2004]；在大洋彼岸，两个美国哲学家编了一个文集：Bruce E.Benson and Norman Wirzba，*The Phenomenology of Prayer*[New York：Fordham University，2005]。
147. Alain Renaut，*The Era of the Individual*[Princeton：Princeton University Press，1997]，p.23.
148. Ferry and Renaut，eds.，*Why We Are Not Nietzscheans*[Chicago：University of Chicago Press，1997]，及其 *Heidegger and Modernity*[Chicago：University of Chicago Press，1990]；另请参阅以下两个注释中所列著作。
149. Luc Ferry，*What is the Good Life*?[Chicago：University of Chicago Press，2005]，以及 *Homo Aestheticus*[Chicago：University of Chicago Press，1993]。
150. Renaut，*The Era of the Individual*，第1，8章。其研究康德的大部头著作 *Kant aujourd'hui*[Paris：Aubier，1997]，尚未译成英语。他们还一起出版了规模宏大的五卷集政治哲学史，其中部分内容已被译成英语：*Political Philosophy 1—3*[Chicago：University of Chicago Press，1990—92]。

325

第十章 结论、回顾与反思

这套三卷本书籍就要结束了，我们追溯至苏格拉底以前的哲学家，西方思想的力量与多样性令人惊叹。在两千多年的历史中，探索某种一贯的论题或方向，是一件让人望而却步的事情，我们也不想这样做。不过，在这样一部论述哲学与基督教思想的系列丛书即将结束的时候，我们应该就哲学与神学的关系，做一些总体性的评论。

毫无疑问，西方哲学对神学产生了巨大影响。从奥利金到布尔特曼，在过去的两千多年中，出现了许多非常伟大的基督教神学家。他们的思想，体现了哲学对神学的巨大影响。德尔图良或巴特这样的神学家，似乎要让神学远离哲学，可是，他们不断汲取哲学思想和哲学流派的滋养。这样做不好吗？

在福音派教会中，我们经常会听到这样一种观点：基督教神学应该而且只能立足于圣经。人们认为，来自哲学或科学的任何影响，都会玷污纯洁的"上帝之道"。我们不能把这种思想或感情与宗教改革的原则"唯独圣经"混为一谈。"唯独圣经"的原则只谈我们的获救方式：圣经包含着我们获得拯救所需的全部知识，而且只有在圣经这部书里，我们才能找到获救所需的全部知识。心胸狭隘地

326

专注于圣经，以此为神学知识的唯一来源，绝不是以前的路德、加尔文、卫斯理以及其他一些伟大的福音派信徒所坚持的方法。为了阐述其思想，前三位神学家都汲取了历史、哲学与文化的有益因素。"神学"只能立足于圣经，这种观点无论来自何方，人们都可以肯定地说，在严肃的基督教神学的历史上，并没有这样的东西。实际上，新约的作者不仅吸收了希伯来圣经的有益因素，而且借鉴了广大的希腊罗马世界的哲学观念与科学思想。《约翰福音》的序言使用了希腊术语"逻各斯"（"道"），这就是明证。圣经中还有许多这样的例证。不管怎么说，学术神学是一件好事，绝不能混同于上帝对我们的赦免，即使这种赦免来自我们对耶稣基督的信仰。我们发现，优秀的基督教神学家多次与西方哲学发生冲突，在某些情况下，他们都变成了著名的哲学家。基督教思想之所以有长足的发展，不是

因为人们无视哲学或科学，而是因为他们认真地研究了当时的思想文化。托马斯·阿奎那与索伦·克尔凯郭尔截然不同，却都是这方面的杰出代表，为基督徒研究哲学树立了榜样。这些简短评论的目的，不是要告诉人们，哲学能够或者应该取代神学，而是希望他们知道，基督教神学必须研究包括哲学在内的当代思想文化。其实，教会的使命与福音的特质要求我们，要用各种语言，在各个国家融入各种文化与思想氛围，在那里布道、宣讲。在布道时，既要服从基督与福音，又要融入当代文化，不歪曲、不简化。无论我们置身于哪个时代，这都是一大挑战。我们希望，这篇从基督教的立场回顾两千多年西方思想史的综述，不仅能够帮助读者了解过去，而且能够引导他们通过范例展望未来。

1969 年，当科林·布朗首次出版《哲学与基督教信仰》一书时，福音派神学家丝毫不愿意积极地、公开地研究哲学。他率先从福音派的立场，重新评估哲学对神学的贡献与挑战，这是值得肯定的。作为这项工作的一部分，二十年前，他倡导编纂这部著作并且撰写了第一卷。该书即将完成之际，我们要对这个榜样表示敬意，我们愿意沿着他的足迹前进，就像我们在思想上都跟随基督。

327

站在 21 世纪的起点上

回顾过去的一百年，即本书着力考察的那个世纪，人们会看到，在哲学领域，各种各样的面孔与声音纷然杂陈。20 世纪是大变革的时代，不仅世界各国人民与西方思想发生了很大变化，文化变革的速度也发生了很大变化。随着技术的进步，地球村变得越来越小，世界各国人民及其思想的变化指数不断增长。与流行音乐相比，哲学前进的步伐虽可谓从容不迫，但是西方哲学思想的多样性不逊于过去任何一个时代。人们很难找到统一的论题或问题。不过，尽管思想的洪流奔腾不息，共同的问题仍然不断涌现。关于哲学的本质及其学科地位的问题，便是其中之一。除了学科方面的问题，我们考察过的这些学者，都研究过语言、意义与人的存在的问题。不同的思潮对过去的一些基本的哲学假设与信念，提出了后现代式的批评，这也是我们所考察的对象。在本书的最后一章，我们将更全面地探讨这些共同话题。

哲学何以具有科学性？ 20 世纪初，思想界开始反叛当时占统治地位的唯心

主义思潮。这场革命在很大程度上是以科学或严密的逻辑的名义进行的。弗雷格与胡塞尔,或罗素与摩尔,皮尔斯或维也纳学派,无论我们聚焦于谁,我们都会看到,他们都希望把哲学建立在合理的科学原理之上。弗雷格、罗素、怀特海与维特根斯坦提出一种新的严密的符号逻辑,分析哲学运动由此发端。与此同时,胡塞尔以一个全新的方向,用现象学的方法,在欧洲大陆创立了一个新的现象学流派。与上述思想家一样,胡塞尔的目标同样是把哲学建设成为一门严密的科学。他所依靠的,不是演绎逻辑,而是一种严密的用以探究人类意识现象的方法。柏格森、杜威与怀特海都以截然不同的方式,试图让哲学与科学进行友好的对话。

328 20世纪初,科学与哲学的关系问题是大思想家的著作中的主要问题。这个问题并没有被向前推进。人们试图以各种方式把哲学建设成为一门科学的、中立的与客观的学科,然而,正是这些人,打断了自己的美梦。假如不是弗雷格、罗素与摩尔的学生,假如没有早期那些才华横溢的著作,就不可能有后期维特根斯坦所提倡的语法分析。胡塞尔的现象学,也是要把哲学建设成为一门严密的科学。在欧洲存在主义的发展过程中,现象学发挥了巨大作用,存在主义则把哲学带到一条完全不同的道路上。把哲学建设成为一门严密科学的努力失败了,但是它创造了一些具有重要意义的工具、方法和思潮。总的来说,20世纪之初,哲学与科学紧密相连,哲学甚至有些嫉妒科学,不过这种趋势存在的时间并不长。哲学与人生的关系问题,则存在了相当长的时间。

何为人类?"人意味着什么?"这是哲学中一个永恒的问题。随着存在主义的兴起,这个问题赫然出现在人们面前。在结构主义中,人们也能看到这个问题,虽然结构主义者严厉批评存在主义。后期维特根斯坦与实用主义,试图把语言和意义建立在人类的"生活形式"之上,两者都对人类具有浓厚兴趣。分析哲学所感兴趣的,与其说是人类生活的"意义",毋宁说是心灵的本质、道德与道德语言的意义,以及语言与实践的关系等问题。与其说这个思潮忽视了人的问题,毋宁说它专注于上述问题的某些方面。分析哲学家用他们特有的方法来探讨这些问题。如前一章所述,人们在批评后现代思想的同时,也都关注人生的问题。当然,"人意味着什么?"是哲学家的永恒问题,因此,当它出现于20世纪时,我们并不觉得惊讶。

329 虽然这些声音和思潮都比较关注人生或海德格尔所谓的此在,但是哪一种

思想都没有做出一种连贯的回答。就连海德格尔都屡屡改变观点，因此，他的学生吸收了他的不同思想。以一些著名的海德格尔专家为例，萨特、列维纳斯、伽达默尔、拉纳与德里达的哲学，几乎没有共同点。在人的问题上尤其如此。虽未形成一致的看法，这却是20世纪人类思想中的一个重要问题。

应该如何看待语言和意义？自罗素与摩尔的著作出版以来，语言和逻辑成为分析哲学的主要问题。以维特根斯坦、日常语言哲学或逻辑实用主义为例，在后来的思想发展中，这个特点愈益明显。分析哲学家与大陆哲学家之间有一个惊人的相似之处：海德格尔和他的学生都很重视语言和意义。对此在或人生的缜密思考，揭示了语言、意义与交流的问题。伽达默尔与利科的解释学哲学，就是最好的证明。结构主义与后结构主义的思想家，如德里达，也高度关注语言、文本和意义。当然，他们的思维方式与其他思想家很不相同，甚至与他们正好相反。

符号逻辑与结构主义使得语言哲学走向形式主义。为了扭转这种局面，20世纪的哲学采取了一些重要措施，人们对语言的意义的探索更加贴近人的生活。日常语言哲学已经明显地具有了这种特点，人们认为，这也是后期维特根斯坦思想的一个重要转折。在海德格尔思想发展的中间阶段，他也把意义与人的存在（此在）紧密地结合起来。在海德格尔的《存在与时间》一书中，这只是一个小问题，伽达默尔的解释学著作，却对它做了精彩的阐述。伽达默尔提出的游戏和视野等概念，是维特根斯坦所谓“语言游戏”和“生活形式”的回声。这些例证清楚地表明，20世纪的主要哲学家如何回应逻辑分析学派或结构主义所提倡的形式主义。甚至伽达默尔的代表作《真理与方法》这个书名，都清楚地揭示了这种分歧。利科也试图以其特有的哲学方法调和语言哲学中的这种矛盾，为结构主义和现象学找到一个共同的家园。

330

19世纪，人们非常关注语言和意义，毫无疑问，在我们刚刚跨入的这个新的世纪，这种情况仍将持续。这种关注将如何发展，人们不得而知。但是，哲学家必须思考和回应后现代思想——这一点是毋庸置疑的。

应该如何理解后现代思想？我们最后讨论的一个普遍问题关乎后现代思想。我们已经指出，后现代思想不仅仅是某种形式的相对主义或虚无主义，许多哲学家却这样认为。有些学者认为，后现代思想诞生于现代，我们同意他们的观点。或许我们应该直截了当地认为，后现代思想是人们对待现代哲学的一

种态度、风格、方式或方法。如果这种说法站得住脚，那么后现代思想之所以存在，正是因为现代思想已经存在了，它与现代思想同时并存。与此同时，它又反对现代思想的某些方面。后现代哲学猛烈抨击现代哲学的某些重要思想。它分析和回应了启蒙运动理性或浪漫主义美学所提倡的一些主要的价值观念、习俗、假设和隐喻。它拒绝把自我、某种想象出来的绝对真理或其他任何超验的东西作为确定性的基础。不过，后现代思想不是只有否定的意义。它欢快地庆祝在现代思想"之后"出现的这种新的存在方式，虽然这种新的存在方式诞生于现代。

福音派学者不太善于理解或回应后现代哲学。很多人都想走捷径，他们只能肤浅地理解这些思想家，做一些归纳主义的或简单化的分析，最后走向全盘否定。值得庆幸的是，某些福音派学者已经开始深入、细致地研究后现代哲学。他们的著述有助于福音派信徒以认真而同情的态度研究后现代思想。他们既向后现代思想学习，又能在有关问题上持批评态度。[1]另一方面，某些基督徒思想家不作任何批评，就全盘接受了后现代思想。在他们的著作中，无论其坚持什么立场，人们都看不到他们对德里达、福柯或罗蒂所提出的任何严肃的批评。不过，在福音派的学术研究中，这种不加批判地全盘接受后现代思想的情况十分罕见。在我们看来，前一个问题更加重要。

331

如何才能正确地概括后现代思想的特征，同样是一个重要问题。我们认为，我们的分析是能够成立的，但是我们不敢说，在诸多解释中，我们的解释"最好"。再说一遍，我们坚决反对如下观点：后现代哲学不过是一种相对主义。令人遗憾的是，某些思想家竟然声称，后现代哲学是虚无主义的翻版。这种简单化的做法，丝毫无助于我们理解当代哲学家。如果这种观点是错误的，我们又该如何从正面来理解后现代哲学呢？不同的后现代思想家，致力于现代思想的不同方面，因此，在概括现代思想的特征时，其方式亦不尽相同。有人认为，现代思想表现在认识论、一成不变的文本意义或理性主义者所追求的确定性之中。有人却认为，现代思想表现在自我、意识或先验的自我等观念之中，这些观念是真理、意义和(包括政治学在内的)伦理学的基础。还有些人则强调客观性、中立性与普遍的理性，以此为现代思想的主要特征。无论哪一种情况，"后"现代思想总是包含两部分。第一部分是对过于激进的现代思想、品质、基本假设、习俗和暗喻的批判。第二部分则承认、甚至欢呼自由的到来，人们摒弃了以往的糊涂思想，摆脱

了理性的枷锁与言论的桎梏。因此，后现代思想绝不是对现代思想的全盘否定。后现代哲学旨在发现以往思想中的问题，而不是彻底消灭现代思想。毋宁说，其真正目的是改善现在的思想与生活。

从基督教信仰的角度看，后现代思想的重要性在于，它批判了理性主义和科学主义，启蒙运动以来，它们普遍存在于西方思想之中。现代主义者通常认为：(1)只有一种正确的思维方式或普遍的理性；(2)理性，而且只有理性，才能发现真与善；(3)信仰和价值观念一定会使正确的理性思维以及与此相关的自然科学蜕化变质。后现代哲学对这些论断提出质疑。这是后现代思想家的友善之举，虽然他们把自己伪装成我们的敌人。不同的后现代哲学家虽然存在这样那样的问题，但是不可否认，在我们的文化中，后现代思想为基督徒的学术研究与信仰的声音留下了地盘。宗教学者在批判后现代思想时，不要忽视这种积极的贡献。 332

总的来说，在21世纪，哲学的一大问题，关乎人们对后现代思想的批评与接受。一些基督徒哲学家，例如保罗·利科，为我们树立了很好的榜样。我们懂得，既要研究和学习后现代思想，又要保持批判的态度。利科成熟的哲学著作从后期海德格尔、伽达默尔、德里达以及其他后现代思想家汲取滋养，借鉴了他们的重要观念。他通常行走于现代主义和后现代主义之间——这也应该是我们的道路。作为既有信仰、又有理性的人，正确对待后现代转向，是一件很棘手却很有益的事情：从很多方面看，这都是一件好事。

我们希望，本书有助于学生、牧师与知识分子在眼花缭乱的20世纪思想大潮中把握方向。这是一部指导手册，其目的不是取代学习者对这些思想家的原著的阅读，而是激发读者去思考、阅读，去进行哲学探索。这样，我们就是在践行那条最大的诫命，即尽心、尽性、尽意、尽力地去爱主我们的上帝。

注　　释

1. 美国福音派的一个重要人物是 Merold Westphal。参见其 *Overcoming Ontotheology*［New York：Fordham University，2001］。也可参阅其主编的文集：*Postmodern Philosophy and*

Christian Thought [Bloomington: Indiana University Press, 1999]。我们的出版者 InterVarsity Press 已经出版了一些由福音派学者撰写的、论述后现代思想的著作，其中具有可读性与可靠性的著作有：J.Richard Middleton and Brian Walsh, *Truth Is Stranger Than It Used To Be*（1999）；James K. A. Smith, *The Fall of Interpretation*（2000）；以及 Bruce Benson, *Graven Ideologies*: *Nietzsche*, *Derrida and Marion on Modern Idolatry*（2002）。

索　引

（标注页码为英文原书页码，即本书的边码）

译后记

在翻译本书的过程中，我得到北京第二外国语学院的慷慨资助，特此致谢。

出于教学目的，二外英语学院跨文化系的硕士研究生马攀、汪海涛、何梦雅、高菲、杨利慧、闫鹏慧同学，在我的指导下，试译了某些章节。我虽然没有采纳他们的译文，但是他们的翻译，让我注意到一些前所未知的语言文化方面的难点与差异，我对他们表示感谢。

胡自信

2014年12月27日

[General Information]
书名=基督教与西方思想哲学家、思想与思潮的历史　卷3　走向20世纪的后现代主义
作者=（美）阿兰·G.帕杰特；（美）史蒂夫·威尔肯斯著
页数=327
SS号=14219702
DX号=
出版日期=2017.08
出版社=上海人民出版社